OK 20 . ع . 1981

الفهرس

الصفحة

مساهمة الأفارقة في الحياة الثقافية بالأندلس
في عصر الطـوائف والمـرابطين

بقلم : الشاذلي بويحيى

الرحلة في طلب العلم أحد أركان الحياة الثقافيّة في البلاد الإسلامية . وهي من دعائم الحضارة العربيّة الإسلاميّة لأنّها كانت أساس الحركة العلميّة الكبرى عند انطلاقها منذ فجر الإسلام وفي مهد العربيّة والإسلام أي في بلاد المشرق ذاتها حين كانت البادية العربيّة وجهة علماء اللّغة والمدينة وجهة طلاب الحديث .

وكان العرب الفاتحون يتولّون نشر الإسلام وتعليم العربيّة في كلّ قطر فتحوه فكانت الحركة العلميّة في البلاد المفتوحة تلقينا من العرب الفاتحين في أوّل أمرها ثم تخرّج عليهم من أبناء البلاد المفتوحة أجيال من المثقّفين أخذوا عن أولائك العرب الفاتحين ومن صحبهم من العلماء وما لبثوا أن صاروا يؤمّون مهد العربيّة والإسلام يأخذون مباشرة عن مشاهير علمائه .

واقترنت هذه الرغبة في طلب العلم بأداء فريضة الحجّ فاستمرّت الرحلة إلى بلاد المشرق بلا انقطاع ممّا جعل الحضارة العربيّة الإسلاميّة تنتشر واحدة ــ أو تكاد ــ بين أقطار العالم الإسلاميّ رغم امتداد أطرافها واختلاف عناصرها

وتباينها أحيانا . واشتهر أهل المغرب والأندلس أكثر من غيرهم بالرحلة إلى المشرق لطلب العلم .

وهكذا كانت رحلة العلم من مهده بالشرق إلى أطراف البلاد الإسلاميّة على أيدي علماء الشرق المنتشرين في البلاد تقابلها رحلة أبناء هذه الأقطار إلى الشرق ينهلون مباشرة من علم أيمّته ثم يعودون إلى بلادهم فتنضمّ جهودهم إلى جهود أولائك الشرقيّين لنشر علم منبعه واحد هو الشرق .

غير أنّ بعض الأمصار البعيدة عن مهد العربيّة والإسلام ما لبثت أن صارت بدورها مراكز علم نبغ فيها أيمّة في شتّى العلوم فأصبحت مراحل يمرّ بها طلبة العلم ويتزوّدون منها بزاد وفير قد يغنيهم أحيانا عن مواصلة السير إلى الشرق حتّى صارت بدورها ديار علم تشدّ لها الرحال أحيانا قصدا لا عرضا . ومن بين هذه المراحل مدينة القيروان في طريق الأندلس إلى الشرق (1) .

فمنها انتشر مذهب مالك إلى الغرب والأندلس بعد أن رجّح الإمام سحنون فقه مالك وأصحابه من أهل المدينة وألّف فيه « مدوّنته » الكبرى وأخذها عنه أهل المغرب والأندلس وقد كانت حلقته تضمّ حوالي أربعمائة طالب ولم يعرف مثل هذا العدد لأستاذ (2) . فمنذ عهد الإمام سحنون أي النصف الأوّل من القرن الثالث صار الطلبة والعلماء من المغرب والأندلس يقصدون القيروان لذاتها كعبة للعلم لا كمجرّد مرحلة في طريق الشرق .

---

(1) انظر في ذلك شهادة ليفي بروفنصال في كتابه عن تاريخ إسبانيا الإسلامية :
E. Lévi-Provençal : *Histoire de l'Espagne musulmane,* 3 vol. Paris - 1950-53, I 241-2.

(2) حسن حسني عبد الوهاب : « الإمام المازري ». تونس 1955 ص 25 حيث يقول : « وتوارد عليه [يعني الإمام سحنون] عدد لا يحصى من المتعلمين من أنحاء المغرب ولا سيما الأندلس وصارت حلقة تدريسه أكبر حلقة عرفت لأستاذ قيل انه كان يجلس فيها أربعمائة طالب علم » .

وتمادت هذه السنّة بعد وفاة الإمام سحنون سنة 854/240 لعلوّ صيت مدرسة القيروان العلميّة وصفتها معقلا للمالكيّة رغم انتصاب دولة بني عبيد وسيطرة الشيعة على إفريقية في ظلّها . فالقرن الرابع بإفريقية رغم كونه قرن الدولة الفاطميّة وخلائفها من بني زيري إنّما هو قرن ابن أبـي زيد القيرواني صاحب « الرسالة » وغيرها من التآليف الجليلة في الفقه والملقّب لذلك « بمالك الأصغر » . ولم ينطفىء المشعل بعد وفاة ابن أبـي زيد سنة 996/386 فقد أخذه من يده عالم قيروانيّ آخر هو أبو الحسن علي القابسي المتوفّى سنة 1012/403 .

ففي كتب الطبقات الأندلسيّة قلّ أن ترد ترجمة عالم أو أديب أندلسي رحل إلى المشرق في النصف الثاني من القرن الرابع دون أن تذكر له رواية بالقيروان عن ابن أبـي زيد أو القابسي أو عنهما معا . ولئن لم يدرك جميع هؤلاء العلماء الأندلسيّين عصر الطوائف والمرابطين — وهو موضوع بحثنا — فإنّ منهم من تخرّج عليه أجيال من علماء عصر الطوائف وأدبائه كابن الفرضي المتوفّى سنة 1012/403 . فقد أخذ عن ابن أبـي زيد وأبـي جعفر أحمد بن دحمون وأحمد بن نصر الداودي وغيرهم بالقيروان سنة 992/382 (3) . وتخرّج عليه خلق كثير بالأندلس من رجال عصر الطوائف وترك فيهم كتبه الكثيرة المفيدة .

وممّن أدرك عصر الطوائف وانتشر تعليمه وتآليفه في علوم القرآن بين أجيال عصر الطوائف والمرابطين بالأندلس أبو عمرو الداني المتوفي سنة 441/ 1050 وكان قد سمع بالقيروان أثناء سنة 1006/397 .

ولئن طبّقت سمعة ابن أبـي زيد الأرض شرقا وغربا بفضل « رسالته » ودوره الحاسم في نشر مذهب مالك فإنّ القـابسي لا يقلّ عنه تضلّعا في الفقه والحديث وعلـم الكلام . واشتهـر تعليمـه فوضع « الرسالة المفصّلـة لأحوال

(3) ابن بشكـوال : كتاب الصلة ط . القاهرة 1955، عدد 571 ص ص 246 — 250 .

المتعلّمين وأحكام المعلّمين والمتعلّمين (4) » وجلس للتعليم بالقيروان أكثر من أربعين سنة منذ رجوعه من الشرق سنة 967/357 إلى أن مات سنة 403/ 1012 . وقد روى ابن بشكوال في ترجمة أحد تلامذة القابسي الأندلسيّين : ابن الطرابلسي المتوفى سنة 1076/469 أنّ ثمانين طالبا من أفارقة وأندلسيّين كانوا مجتمعين بغرفة في عليّة للقابسي يستمعون إلى دروسه قبيل وفاته بأشهر (5) . فالكثير من هؤلاء الذين حضروا ذلك المجلس من الأندلسيّين صاروا من رجال عصر الطوائف وعلمائه .

وقد أحصى روجي هادي إدريس أكثر من خمسين تلميذا أندلسيّا لابن أبي زيد القيرواني وأربعة وثلاثين للقابسي أخرجهم من كُتب الطبقات الأندلسيّة وحاول التعريف بهم وكلّهم من العلماء (6) . وأخذ عدد كبير من الأندلسيّين عن غير ابن أبي زيد والقابسي كالذين أخذوا عن أبي بكر بن عبد الرحمان (ت. 432 أو 43/435 — 1040) وأبي عمران الفاسي (ت. 430/ 1038) وقد أحصاهم أيضا ر. ه. إدريس (7) . وتذكرهم كتب التراجم كما تذكر من روى عنهم من رجال الأندلس في عصر الطوائف والمرابطين فمنهم مثلا محمّد بن اسماعيل بن محمّد السرقسطي الفقيه المقرىء . سكن القيروان مع أبيه وبها تعلّم سنة 410 وله رحلة إلى الشرق ثم رجع إلى سرقسطة حيث ولي القضاء (8) . ومنهم محمّد بن علي بن عبد المؤمن الرعيني من أهل غرناطة

(4) نشرها أ. ف . الأهواني في طبعة ثانية. القاهرة 1955 إثر كتاب : التربية في الإسلام أو التعليم في رأي القابسي .

(5) قال ابن الطرابلسي : «كنا عند أبي الحسن علي بن محمد بن خلف القابسي في نحو من ثمانين رجلا من طلبة العلم من أهل القيروان والأندلس وغيرهم من المغاربة في علية له . . » كتاب الصلة (عدد 354) ج1 ص 156 .

(6) Roger H. Idris : *Deux juristes kairouanais de l'époque ziride : Ibn Abî Zahd et al Qâbisî,* A.I.E.O. XII 1954, Alger, pp. 122-198

(7) R.H. Idris : *Deux maîtres de l'école juridique kairouanaise sous les Zirides (XIè siècle) : Abû Bakr Ibn 'Abdar-Rahmân et Abû'Hureên al-Fâsî,* A.I.E.O. XIII 1955, Alger, pp. 30-60.

(8) عن كتاب الذيل والتكملة لعبد الملك المراكشي . تلخيص حسين معمري (بالفرنسية) . الجزائر 1951 ص 39 .

المتو فى سنة 540/6 — 1145 . ففي طريقه إلى الحجّ سمع بالقيروان « الكتاب الجامع في الأحكام » لزيدون بن علي السبيبـي القيرواني من ابنه عبد الوهّاب حدّثه به عن أبيه وقفَل فسُمع منه ببلده [غرناطة] وولي الأحكام به وحدّث عنه خلق كثير بالأندلس (9) . كما أنّ من الأندلسيّين من أخذ عن علماء إفريقية على طريق الإجازة ومنهم ابن خير الإشبيلي — المتوفي سنة 575/1179 — صاحب « الفهرسة » . فقد أخذ جميع تآليف معاصره الإفريقيّ الإمام المازري إجازة منه بخطّه (10) .

ولئن طال الحديث إلى هنا عن فقهاء القيروان ومن أخذ عنهم من علماء الأندلس فلأنّ كتب الطبقات تعنى خاصّة بعلماء الدين إذ الرحلة في طلب العلم تعني أساسا علوم الدين . لكنّ الطلاّب كانوا يقصدون أيضا علماء اللّغة والأدب . و« مدرسـة القيروان الأدبيّـة » آنذاك لا تقـلّ شهرة وعلوّا عن قرينتها في الحديث والفقه (11) . كما أنّ أبا عبد الله القزّاز المتوفى سنة 412/1021 (12) وإبراهيم الحصري المتوفى سنة 413/1022 (13) لا يقلّ دورهما التعليمي عن دور ابن أبي زيد والقابسي . فلقد شهد ابن رشيق لإبراهيم الحصري بالزعامة الأدبيّة لدى شبّان القيروان كما أشار إلى انتشار كتبه خارج إفريقية بصقلّيّة وغيرها (14) . وقد أكّدنا في غير هذا (15) على دور

(9) المصدر السابق ص 121 . وابن الأبـار : كتاب التكملـة ط. القاهرة 1956 ج1 ص‌ص 448 — 449 .

(10) ابن خير : الفهرسة. ط. بيروت 1963 ص 344 .

(11) انظر كتابنا : الحياة الأدبية بإفريقية زمن بني زيري (بالفرنسية) :
Cyedly Bouyahia : *La vie littéraire en Ifriqiya sous les Zirides,* Tunis 1972.
وبه ترجمـة جميع من نذكرهم من الأدباء الأفارقـة في هذا البحث .

(12) أنظر كتابنا المذكور انفا ص ص 59 — 62 وفي الفهرس .

(13) المصدر السابق ص ص 20 — 24 وفي الفهرس .

(14) ابن بسـام : كتاب الذخيرة. القسم الرابع . الجزء الثاني ص 593 من ط . الدار العربية للكتاب — ليبيا — تونس 1979.

(15) في « حوليات الجامعة التونسية » العدد الأول سنة 1964 ص ص 9 — 18 .

إبراهيم الحصري الحاسم في ازدهار الأدب بالمغرب والأندلس حيث عرّف بأدب المحدثين في عصره من أهل الشرق ونشر منه نماذج ومختارات ضافية رصّع بها كتابه « زهر الآداب » حرصا منه على تعليم ما يسمّيه لغة أهل العصر . فابن بسّام عندما يترجم له في كتاب الذخيرة ينسى تعصّبه المفرط للأندلسيّين وانتقاصه الأفارقة عامّة فينوّه بشأن إبراهيم الحصري ويلحّ على الرحلة إليه من جميع الآفاق للأخذ من أدبه وعلمه فيقول : « كان أبو إسحاق هذا ... صدر النديّ ونكتة الخبر الجلي وديوان اللسان العربي راض صعابه وسلك أوديته وشعابه وجمع أشتاته وأحيا مواته حتى صار لأهله إماما وعلى جدّه وهزله زماما . وطنّت به الأقطار وشُدّت إليه الأقتاب والأكوار وأنفقت فيما لديه الأموال والأعمار وهو يقذف البلاد بدررٍ صدفها الأفكار وسلوكٍ ناظمُها اللّيلُ والنهار . عارضَ أبا بحر الجاحظ بكتابه الذي وسمه « بزهرٍ الآداب وثمر الألباب » فلعمري ما قصُر مداه ولا قصّرت خطاه (16) » .

أمّا القزّاز فقد تكرّر ذكره وذكر مؤلّفاته في كتب الطبقات الأندلسيّة (17) وكان ينعت فيها « باللّغويّ الكبير (18) » . وفي كلام ابن بسّام عن الفقيه المقرىء الأندلسيّ أبي عامر البُماري قوله : « لقي شيخ القيروان في العربيّة ابن القزّاز وأديبها الحصري (19) » ويردّده المقّري نقلا عن الذخيرة (20) .

ورغم سقوط القيروان في منتصف القرن الخامس على أيدي بني هلال فإنّ رواية أهل الأندلس عن شيوخ إفريقية في شتّى العلوم لم تنقطع إذ لم يزل

(16) الذخيرة . القسم الرابع. المجلد الثاني ص. 584 .
(17) أثبتنا بعض هذه المصادر في كتابنا المذكور « الحياة الأدبية بإفريقية . . » ص 62 .
(18) المطرب لابن دحية ط. القاهرة 1954 ص 88.
(19) الذخيرة . القسم الثالث . المجلد الأول ص 529 — 530 .
(20) نفح الطيب . ط. بيروت 1968، الجزء الثاني، ص 110.

نور « مدرسة القيروان » يشعّ من مدائنَ إفريقيّةٍ أخرى كالمهديّة قاعدة إمارة بني زيري بعد خراب القيروان وبها سمع أبو بكر بن العربي حافظ الأندلس وقاضي إشبيلية (المتوفّى سنة 1148/543) من الإمام المازري (المتوفى سنة 1141/536) وكذلك عليّ بن صاعد اللّبلي إمام القراءات بالأندلس (المتوفى سنة 1152/547) والشلبي (المتوفى سنة 1156/551) وابن عظيمة (المتوفى في حدود سنة 1145/540) — وهو من شيوخ ابن خير صاحب الفهرسة — وابن سعادة (المتوفى سنة 1160/555) وغيرهم من الأندلسيين الأعلام (21) . كما سمعوا من غير المازري ومن غير علماء الحديث — شأن جميع طلاب العلم في كلّ مكان — فقد قال ابن العربي : « كنت أحضر عند الشيخ الفقيه الإمام المقرىء الأديب الشاعر أبي الحسن علي بن محمّد بن ثابت (22) وهذه « المقدّمة » وشروحها وغير ذلك من تواليفه تقرأ عليه أيّام كوني بالمهديّة في شهور خمس وثمانين وأربعمائة — 485 — » وبه حدّث ابنَ خير (23) . وغير هؤلاء كثير في كتب الطبقات والتراجم الأندلسية . وكثرة عددهم وبعد صيت المشهور منهم دليل على مدى مساهمة علماء إفريقية وأدبائها في ازدهار الثقافة بالأندلس في عصرهم عصر الطوائف والمرابطين .

* * *

ومن الطبيعي أن يحمل هؤلاء الطلبة عند عودتهم إلى وطنهم الأندلس كتبهم التي درسوها وأعجبوا بها فيدرّسوها بدورهم . فقد جاء في « معالم الإيمان » « أنّ الواردين لقراءة العلم بالقيروان من محبّتهم في المدوّنة أكثروا من ثمنها فاشتروا ما بالقيروان منها حتى عدمت منها فأتوا إلى الشيخ أبي

---

(21) انظر حسن حسني عبد الوهاب : الإمام المازري . ص 52 — 53 نقلا عن نفح الطيب . الجزء الثاني ص ص 650، 155 — 156 ، 158 .

(22) يعني به الحداد الخولاني . انظر ترجمته في كتابنا المذكور « الحياة الأدبية . . » ص ص 52 — 53 .

(23) الفهرسة ص ص 319 — 320 ونفح الطيب . الجزء الثاني ص 28 . ويعني « بالمقدمة » كتاب « الإشارة » للحداد الخولاني هذا .

القاسم السيوري (المتوفى سنة 460 أو 69/462 ـ 1067) وعرّفوه فأملاها عليهم من رأسه (24) » . وقل مثل ذلك في غير المدوّنة من تآليف علماء القيروان وأدبائها . ولا غرو أنّ عددا كبيرا من مؤلّفات القابسي مثلا قد رجع بها أولائك الطلبة الذين رأينا كثرتهم في حلقته وقد ذكر منها ابن خير في الفهرسة (25) ستّة يرويها عن سندين مختلفين ينتهي أحدهما إلى شيخه أبي محمّد بن عتّاب . وقد يكون في وفرة ما بقي إلى الآن من هذه التآليف الإفريقيّة في مكتبات إسبانيا ـ لاسيما مكتبة الاسكوريال ـ ما يؤكّد حمل الطلبة كتبا عديدة من القيروان والمهديّة إلى الأندلس .

ثمّ إن الأفارقة الذين هاجروا إلى الأندلس قد حملوا معهم كتبا إفريقيّة من تأليفهم أو من تأليف مواطنيهم وانتشرت هذه الكتب بين أهل العلم وصارت من كتب التدريس في شتّى العلوم بالأندلس .

وقد بدأ دخول الكتب الإفريقيّة من قبل عصر الطوائف منذ أن انتشر مذهب مالك في المغرب والأندلس بفضل « مدوّنة » سحنون ثم « رسالة » ابن أبي زيد . وقد أرسل ابن أبي زيد بنسخة منها إلى قاضي القضاة ببغداد وبأخرى إلى ابن أبي زرب بقرطبة فجحدها هذا ورام سلخها . وبقيت هذه الكتب في برامج التدريس بالأندلس منذ قرون ككتاب « الزهد وما يجب على المتناظرين من حسن الأدب » لمحمّد بن سحنون (المتوفى سنة 870/256) وكتاب « آداب المعلّمين » له أيضا (26) وكذلك لأبي العرب التميمي (المتوفى سنة 5/333 ـ 944) كتاب « المحن » (27) وكتاب « مناقب سحنون بن سعيد

(24) « معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان » للدباغ وابن ناجي ؛ ط. تونس سنة 1320 ؛ الجزء الثالث ص 226 .

(25) ص 296 .

(26) الفهرسة 301 ـ 302 .

(27) المصدر السابق ص 301 .

وسيرته وأدبه » (28) . وفي ذكر هذا الكتاب بفهرسة ابن خير دليل على بقاء أهل الأندلس على وفائهم لصاحب « المدوّنة » بعد ثلاثة قرون من وفاته .

وتمادى ورود كتب الأفارقة على الأندلس إلى عصر المرابطين – ولا نهتمّ هنا بما بعده – بلا انقطاع سواء في ذلك المؤلّفات القديمة والجديدة . فقد رأينا إقبال « الأجانب » على شراء « المدوّنة » بالقيروان في منتصف القرن الخامس أي بعد قرنين من تأليفها وكذلك فإنّه لا يكاد يظهر كتاب جديد بإفريقية حتى يجتلبه علماء الأندلس وقد يطلبون الإجازة لتدريسه . فابن خير الإشبيلي (المتوفى سنة 1179/575) يخبرنا أنّه استجلب مؤلّفات معاصره الإفريقيّ الإمام المازري ورواها عنه بالإجازة فيقول عند ذكر كتاب « شرح التلقين » : « حدّثني به مؤلّفه المازري رحمه الله إجازة فيما كتب به إليّ مع سائر تواليفه ورواياته رضي الله عنه » (29) . ويكرّر ذلك عند ذكر كتاب « المعلم بفوائد كتاب مسلم » فيقول : « حدّثني به مؤلّفه رضي الله عنه إجازة فيما كتب به إليّ من المهديّة بخطّه رحمه الله » (30) . ثم إنّ الإجازة في حدّ ذاتها طريق من طرق انتشار العلم وتأثيره لأن في ذلك دخولا لهذه الكتب وإجازة لتدريسها . والذين أجاز لهم المازري من مشاهير علماء الأندلس ما عدا ابن خير الإشبيلي كثير يذكر حسن حسني عبد الوهّاب من بينهم الفيلسوف ابن رشد الحفيد (المتوفى سنة 1198/595) وقد ناهز الثمانين (31) .

أمّا في ميدان اللّغة والأدب فقد سيطر شيخا القيروان القزّاز وإبراهيم الحصري على المغرب كلّه وصقليّة والأندلس منذ بداية القرن الخامس . وانتشرت كتبهما في تلك الأقطار . فيذكر ابن خير للقزاز ثلاثة من مؤلّفاته :

---

(28) المصدر السابق ص 297 .
(29) الفهرسة ص 344 .
(30) المصدر السابق ص 196 .
(31) الإمام لمازري ص 53 .

كتاب « المثلّث » وكتاب « الظّاء » وكتاب « الحروف » (32) برواية شيخه أبي محمّد بن عتّاب ويذكر لإبراهيم الحصري كتاب « زهر الاداب » وكتاب « النور والنور » (33) ويعني به « نور الطرف ونور الظرف » بينما يذكر ابن الأبّار للقزّاز كتابا رابعا هو أعظم كتبه وأجلّها : « الجامع في اللّغة » يرويه علماء الأندلس سماعا عنه بالقيروان (34) .

وفي عصر المرابطين كان اليسع بن عيسى بن اليسع الغافقي الأندلسي يروي كتاب « العمدة » لابن رشيق عن جعفر بن محمّد بن شرف القيرواني بالإجازة عن ابن شرف أبيه عن ابن رشيق مؤلّفها (35) .

وفي كثرة كتب الأفارقة التي يذكرها ابن خير الإشبيلي في « الفهرسة » عبرة للباحث لأنّ كتب « الفهرسة » كتب تدريس في الأندلس رواها ابن خير عن شيوخه وجلّهم من الأندلسيّين ورواها هؤلاء الشيوخ الأندلسيّون عن غيرهم من الأندلسيّين أو من الأفارقة . ثم إنّنا رأينا من هذه الكتب ما وصلت روايته إلى ابن خير أو إلى شيخه ابن عتّاب عن طريق سندين مختلفين وفي ذلك دليل على كثرة تداول هذه الكتب وتعدّد رواتها ومدرّسيها بالأندلس .

وشُغِف أهل الأندلس بهذه الكتب إلى حدّ أنّ التآليف الأندلسيّة لم تمنع رواج أشباهها من التآليف الإفريقيّة : فرغم نبوغ أيمّة الأندلس في علوم القرآن مثلا وعلى رأسهم أبو عمرو الداني (المتوفّى سنة 1053/444) فإنّ مؤلّفات للأفارقة ككتاب « اختلاف قرّاء الأمصار » لابن سفيان القيرواني (المتوفى في بداية القرن الخامس) وقصيدة علي الحصري (المتوفى سنة 1095/488)

---

(32) الفهرسة ص ص 362 — 363 .

(33) المصدر السابق ص 380 .

(34) كتاب التكملة، ج 1 ص 133 .

(35) خريدة القصر للعماد الأصفهاني . قسم شعراء المغرب والأندلس ط. تونس 1971 ج2 ص 173 .

في قراءة نافع لم تزل تدرّس في حلقات العلم بالأندلس زمن ابن خير أي في القرن الخامس (36) . وفي تدريس القرآن نال علي الحصري القيرواني بالأندلس لقب « الأستاذ الأعلى » (37) .

ومن اهتمام أهل الأندلس بكتب الأفارقة وأشعارهم أن تناولوها بالشرح والتلخيص والمعارضة معجبين أو منتقدين . والأمثلة من ذلك كثيرة : منها أنّ المقّري يذكر لابن السرّاج الشنتمري (المتوفّى سنة 1154/549) كتاب « مختصر العمدة » من تأليف ابن رشيق القيرواني ويذكر للطفيل العبدي الإشبيلي المعروف بابن عظيمة (المتوفى سنة 1145/540) « شرح القصيدة الشقراطسيّة » لعبد الله الشقراطسي الإفريقي (المتوفى سنة 1054/446) وكتاب الفريدة الحمصية في شرح القصيدة الحصريّة » وهي قصيدة علي الحصري القيرواني في قراءة نافع (38) . ومن ذلك معارضات أشعار علي الحصري : جاء في كتاب الذخيرة لابن بسّام قوله عن الوزير الكاتب الأندلسي أبي الحسين يوسف بن محمّد بن الجدّ : « له من رقعة خاطب بها من استنهضه إلى معارضة الحصري في قصائده « المعشّرات » (39) ... ويتناشد شاعر الأندلس ابن خفاجة والفقيه ابن أبي تليد شعرا لابن رشيق وهما بمنتزه بشاطبة سنة 1087/480 . فيعجب ابن أبي تليد بأبيات منه ويثني عليها معلّلا استحسانه . فيوافقه ابن خفاجة على جمال الأبيات لكنّ غيرة الشاعر تحمله على انتقادها .

(36) المصدر السابق ص ص 38 – 39 و74 .

(37) المطرب لابن دحية ص 13 .

(38) نفح الطيب ج2 ص 238 وص 155 – 156 ؛ عن الشقراطسي و«القصيدة الشقراطسية» ، انظر كتابنا « الحياة الأدبية . . » المذكور ص ص 146 – 148 و328 و419 .

(39) الذخيرة لابن بسام . القسم الثاني . المجلد الثاني ص 557 ؛ عن « معشرات » علي الحصري أنظر كتابنا «الحياة الأدبية . . » ص 182 و183 و419 .

ويطول الحوار بين الرجلين وينتهي إلى معارضة ابن خفاجة أبيات ابن رشيق . يقول ابن خفاجة : « فقلت أنسج على ذلك المنوال ... » (40) .

* * *

ففي هذين التيّارين — رحلة أهل الأندلس إلى إفريقية في طلب العلم ورحلة الكتب الإفريقيّة إلى الأندلس — صورة من صور مساهمة الأفارقة في ثقافة الأندلس . وكان لهذه المساهمة صورة أخرى هي مساهمة مباشرة تتمثّل في هجرة العلماء والأدباء من إفريقية إلى الأندلس حيث يبثّون علمهم بالتدريس وينشرونه بالتّأليف وتحفل بهم المجالس ويخوضون غمار المناظرات العلميّة والخصومات الأدبيّة ويعلو صيت الشعراء منهم فيتنافس فيهم ملوك الطوائف بينما يحسدهم على ذلك شعراء الأندلس فتنشأ المساجلات والمهاجاة ويتحزّب الشعراء كتلا تتآزر وأخرى تتنافر وفي كلّ ذلك غنم للحياة الثقافيّة بالأندلس .

فهذا مكّي بن أبي طالب القيسي الملقّب بحمّوش قد ولد بالقيروان سنة 966/355 ودخل الأندلس سنة 1003/393 موفور العلم والأدب وقد أشرف على سنّ الأربعين . فاستوطن قرطبة حيث صار إماما خطيبا بجامعها الأعظم وجلس يدرّس علوم القرآن إلى أن مات سنة 1054/437 . وتخرّج عليه من علماء الأندلس خلق كثير من بينهم أبو الوليد الباجي (403 — 1012/474 — 1081) . ومكّي هو الذي أدخل إلى الأندلس كتب شيخه القزّاز في النحو واللّغة والأدب وأدخل كتبا لغير القزّاز من الأفارقة يرويها عنه علماء الأندلس . وله مؤلّفات عديدة في علوم القرآن من تفسير وقراءات وناسخ ومنسوخ وفي الفقه والنحو والفلسفة . وكان شاعرا ولغويّا وأديبا وانتفعت به الأندلس زمنا طويلا وافتخر به أهلها حتى إن ابن سعيد الأندلسي جعله في

(40) ديوان ابن خفاجة، ط. الإسكندرية 1960 صص 357 — 359 .

رأس قائمة علماء الأندلس الذين يفخر بهم على غيرها من البلاد وهو إنما يفخر بهم قبل كلّ شيء على القيروان مسقط رأس مكّي بن أبـي طالب ومـورد علمـه ومنشإ نبُوغه ! (41) وتغلب على مكّـي بن أبـي طالب نـبة « الأندلسي » أو « القرطبـي » وتنشر له اليوم كتب ويذكر اسمه في النصوص القديمة والحديثة ونسبه الحقيقي مغمور بل وهويّته أيضا مجهولة أحيانا (42) .

ومن الطريف حقّا والمؤسف أيضا ما قرأناه في أحد الأعداد الأخيرة من النشريّة التونسيّة Les Cahiers de Tunisie (43) : رسالـة لعالم تونسيّ بتاريخ 1875/1292 يذكر فيها « سلسلة فنّ الفقه موصلة للإمام مالك » وتبدأ هكذا — بعد الحمدلة — : « يقول كاتبه إبراهيم بن محمّد البختري التوزري : إنّـي أخذت فنّ الفقه بالديار المصريّة عن أستاذي الشيخ سيدي ... وهو عن ...

---

(41) ذيل ابن سعيد برسالته رسالة ابن حزم في الرد على ابن الربيب القيرواني . وسنتعرض إلى هذه القضية كلهـا بعد قليل في هذه الدراسة. ويقـول ابن سعيد في بداية رسالته : « رأيت أن أذيل ما ذكره الوزير الحافظ أبو محمد بن حزم من مفاخر أهل الأندلس بمـا حضرني والله تعالى ولي الإعانة . أما القرآن فمن أجل ما صنف في تفسيره كتاب «الهداية إلى بلوغ النهاية » في نحو عشرة أسفار صنفـه الإمام العالم الزاهـد أبـو محمد مكي بن أبي طالب القرطبي . ولـه كتاب « تفسير إعراب القـران » . وعد ابن غالب في كتاب « فرحـة الأنفس » تاليف مكي المذكور فبلغ بها 77 تأليفا وكانت وفاته سنة 437 » . انتهى كلام ابن سعيد في نفح الطيب ج 3 ص 179 . ويعلق إحسان عباس محقق نفح الطيب على هذا قائلا : « ومن الغريب أن ابن حـزم أغفل ذكره [يعني ذكر مكي ابن أبـي طالب] مـع أنه عاصره » . لكن الغريب هو استغراب إحسان عباس لأنه ذكر في هذا التعليق ذاته مصادر ترجمة مكي بن أبي طالب وبدأها بكتاب الصلـة لابن بشكوال وفيه أن مكي بن أبي طالب ولد وشب وتعلم بالقيروان . لكن لعل عذر إحسان عباس أن ابن حزم بنى مفاخرته بأهل الأندلس على قاعدة تجعل الرجل ينسب إلى مكان هجـرته . غير أن ابن حزم كأنه أحجم عن تطبيقهـا على مكي بن أبي طالب فلم يذكره ضمن أعلام الأندلس . (انظر ترجمـة مكي بن أبي طالب في كتابنا « الحياة الأدبية بإفريقية زمن بني زيري » صص 129 — 130) .

(42) صدر أخيرا كتاب يحمل العنوان التالي : « الإيضاح لناسخ القـرآن ومنسوخه ومعرفة أصوله واختلاف الناس فيه صنع أبي محمد مكي بن أبي طالب العتيبي [كذا] المتوفى سنة 437 » بتحقيق د. حسن فرحات . طبع سنة 1976/1396 بدون ذكر مكان الطبع ولعلـه الرياض من المملكة العـربية السعـودية . لم نطلع على الكتاب ولكننا نتساءل هل عرف محققه من هو مكي هذا وقد التبس عليه في الاسم « القيسي » فقـرأه « العتيبي » . ذلك أن هذا الإفريقي القيرواني صار يعرف بالأندلسـي أو القـرطبي منذ أن استوطن الأندلس فإذا عثر له على مخطوط لا يحمل أحد هذين النسبين صار من المغمـوريـن .

(43) عدد 105 — 106 سنة 1978 حيث نشرت الرسالة التي تهمنا في نصهـا العربي .

وهو عن ... » حتى يصل في هذا السند الطويل إلى قوله : « ... وهو عن أبي بكر محمد بن الوليد بن خلف الطرطوشي وهو عن أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي وهو عن الإمام مكي القيسي الأندلسي وهو عن الإمام أبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني صاحب الرسالة ... » ويتواصل السند إلى الإمام مالك . فنرى إذن هذه السلسلة الكاملة تأتي من المدينة إلى مصر فالقيروان فالأندلس فمصر فتوزر بالبلاد التونسيّة . فأهمّ حلقاتها تونسيّة وقد تلاشت فيها نسبة مكّي بن أبي طالب التونسيّة وأبدلت بالأندلسيّة ولم يتفطّن إليها مواطنه البختري التوزري مؤلّف هذه الرسالة . فلننبّه إليها مواطنه الآخر ناشر الرسالة : الزميل علي الشنوفي .

ليس غرضنا هنا بيان مفاخر تونس والقيروان إنّما غرضنا — بعد التحقيق العلمي — بيان مساهمة مدرسة القيروان في ازدهار الثقافة الأندلسيّة في عصر معيّن . ونصيب مكّي بن أبي طالب من هذه المساهمة كبير فوجب إثبات هويّته ونسبته القيروانيّة .

ومن ذرّيّة مكّي بن أبي طالب ولده محمّد وكان من عظام رجال قرطبة وقد اعتنى أبوه بتعليمه . قال عنه ابن بشكوال : « روى عن أبيه أكثر ما عنده ... ولي أحكام الشرطة والسوق بقرطبة مع الأحباس وأمانة الجامع وكان محمودا في ما تولاّه من أحكامه . وكان له حظّ وافر من الأدب وكان حسن الخطّ جيّد التقييد وتوفي سنة 474 ومولده سنة 414 ... قال لي ذلك ابنه الوزير أبو عبد الله جعفر بن محمّد بن مكّي شيخنا » (44) . فحفيد مكّي أيضا كان وزيرا عالما أخذ عنه ابن بشكوال وترجم له (45) ونوّه بعلمه في الآداب واللّغات وبكثرة الكتب التي جمعها من ذلك . وذكر أنّه توفّي سنة 535/ 1140 .

---

(44) كتاب الصلة . ج 2 ص 523 .

(45) في كتاب الصلة ج1 ص 129 .

وتنوّه بعض المصادر الأندلسيّة بشأن العالم الأديب الرّحالة الإفريقي ابن الضابط السفاقصي وإن ضنّت عنّا بأخباره . لم يستوطن ابن الضابط بلاد الأندلس وإنما قضى بها عامين من سنة 1044/436 إلى سنة 1046/438 يجوب أقطارها ويدرّس الحديث عن ظهر قلب ويشرحه ويرجعه إلى سنده وذلك حيثما حلّ من ربوع الأندلس . فلقد أخذ عنه مشاهير علماء الطوائف من بينهم الحميدي (المتوفي سنة 1095/488) صاحب « جذوة المقتبس » وترك بالأندلس أصدقاء تواصلت المراسلة بينه وبينهم وجلب إليها كتبا نفسية كان قد اقتناها أثناء تجواله الطويل بأقطار المشرق كما ترك بها كتابه في الحديث المعروف « بعوالي الحديث » والمشهور « بعوالي السفاقصي » (46) .

أمّا أبو طاهر التجيبي (47) القيرواني فلا نعلم من إقامته بالأندلس إلاّ قصّة ليلة من لياليه في سنة 16/406 — 1015 بمدينة مالقة حيث اكتشف وهو عليل مجلس أنس فيه قصف ولهو وطرب يصفه لنا في صحيفة من كتابه المعروف — خطأ — « بالمختار من شعر بشار » (48) هي من أجمل ما كتب العرب من الفنّ القصصيّ (49) . فلئن ضنّت أخبار أبي طاهر التجيبي بما قد يكون من مساهمته المباشرة في ثقافة الأندلس بما أوتي من علم واسع في اللّغة والأدب فقد ترك لنا في هذا النصّ أجمل صورة عرفناها لما كانت عليه حياة اللّهو والفنّ التي كادت في الأندلس تبلغ حدّ الأساطير . والنصّ لا يقتصر على وصف أحد مجالس الأنس عند الخاصّة المترفة بل يفيدنا أنّ ليالي

(46) انظر ترجمة ابن الضابط السفاقصي في كتابنا « الحياة الأدبية . . » ص ص 92 — 93 .

(47) عن أبي طاهر التجيبي نظر المصدر السابق ص‌ص 153 — 158 وفي فهرس الكتاب .

(48) لقد بينا في كتابنا المذكور (ص 154) أن عنوان كتاب التجيبي لعله « الرائق بأزهار الحدائق » .

(49) جاء هذا النص من ص 14 إلى ص 16 في كتاب أبي طاهر التجيبي المطبوع بعنوان « المختار من شعر بشار » ونقله الشرواني في كتابه « حديقة الأفراح لإزالة الأتراح » ، ط. القاهرة سنة 1298 ص‌ص 142 — 144 ونشر المرحوم ح .ح. عبد الوهاب قسما منه « في المنتخب المدرسي من الأدب التونسي » ط. القاهرة 1944 ص 73 .

الأندلس في جميع الأحياء وعند جميع الطبقات هي ليالي لهو وعزف وغناء . فهو بذلك وثيقة ثمينة وفنّيّة رائعة لمعرفة حياة أهل الأندلس آنذاك . ولا يبعد أن يكون غير واحد من كتّاب الأندلس كالفتح بن خاقان أو ابن حيّان أو ابن بسّام قد استوحاه في الحديث عن مجالس الأنس وحياة اللّهو في بلاطات ملوك الطوائف .

ولو لم ينج كتاب التجيبي هذا من التلف الذي أصاب جلّ المؤلّفات التونسيّة القديمة لفقد هذا النصّ الفريد في نوعه وفي قيمته الفنّيّة والتاريخية نسبته إلى كاتب قيروانيّ . ذلك أنّه جاء ضمن مختارات أدبيّة في كتاب « حديقة الأفراح » للشرواني المذكور منسوبا إلى « بعض الأدباء » (50) بدون ضبط اسم مؤلّفه . وقد لاحظ المستشرقون المهتمّون بتاريخ حضارة الأندلس قيمة هذا النصّ (51) فاستعملوه ساكتين عن نسبته بل جاهلين إيّاها لأنّ مرجعهم الشرواني لم يذكر اسم مؤلّفه . أمّا المستشرق بيريس (52) فقد خرج من ذلك السكوت ونسب النصّ دون تردّد إلى « رحالة شرقيّ » – Voyageur oriental – ومعروف أنّ واحدا من القرّاء لا يفكّر في أنّ « رحّالة شرقيّا » بالنسبة إلى الأندلس يمكن أن يكون إفريقيّا على أنّ العبارة الفرنسيّة تعني بلاد المشرق لا غير .

وهكذا تذوب هويّة الكتّاب الأفارقة – كذوبان هويّة مكّي بن أبي طالب – ونسبة النصوص الإفريقيّة – كنسبة نصّ التجيبي هذا – . وسنرى

(50) جاء النص في الباب الرابع المخصص «للطائف نبهاء الروم والمغرب وحكايات تشتمل على ما هو المعجب المطرب » حيث يقول الشرواني : « حكى بعض الأدباء قال : كنت بمدينة مالقة من بلاد الأندلس سنة ست وأربعمائة . . » .

(51) انظر ليفي بروفنصال في كتابه المذكور « تاريخ اسبانيا الإسلامية »
E. Lévi-Provençal : *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. III 449, n° 1.
حيث يشير إلى أن Palacios و Ribera و Pérès قد استعملوا هذا النص .

(52) في كتابه
H. Pérès : *La poésie andalouse en arabe classique au XIè siècle*, Paris 1937, p. 381, n° 2.

عند الحديث عن علي الحصري أنّ هذا التلف قد بدأ منذ عصر الطوائف ذاته بل وقد رأينا بعد كيف أنّ ابن أبـي زرب القرطبـي قد جحد ورود « رسالة » ابن أبـي زيد القيرواني إليه ورام سلخها عندما أرسل إليه مؤلّفها بنسخة منها وذلك منذ القرن الرابع . فأين لنا مع هذا أن نصل إلى إحصاء أو شبه إحصاء لما كان من مساهمة الأفارقة في الحياة الثقافيّة بالأندلس ؟

* * *

وفي منتصف القرن الخامس حلّ بأرض القيروان البلاء الأعظم . لقد أزال بنو هلال ومن والاهم من الأعراب الزاحفين من الصعيد المصري ملك المعزّ بن باديس وخرّبوا القيروان فتشرّد أهلها ومن بينهم العلماء والأدباء والشعراء .

ولقد تبيّن من بعض ما مرّ ذكره أنّ التيّارين الذين كانا يمثّلان مساهمة الأفارقة في ثقافة الأندلس بل وفي تثقيف أهل الأندلس — وهما رحلة أهل الأندلس إلى إفريقية في طلب العلم ورحلة كتب الأفارقة إلى الأندلس — لم ينقطعا بسقوط القيروان . لكنّ مساهمة علماء مدرسة القيروان وأدبائها في ازدهار الثقافة الأندلسيّة بعد زحف بني هلال ستبرز خاصّة في هجرة عدد غير قليل منهم إلى الأندلس حيث شاركوا في الحياة الثقافيّة فكانوا من خيرة أعلامها في عصر الطوائف والمرابطين . وانضاف دورهم هذا إلى دور رحلة طلبة الأندلس إلى إفريقية وإلى دور الكتب الإفريقيّة في نموّ الثقافة الأندلسيّة فكان لذلك كلّه أحسن الأثر في هذه الثقافة في عصر الطوائف والمرابطين .

ولئن رحّب أهل الأندلس بالمهاجرين الأفارقة قبل الزحف الهلالي فتبنّوا مكّي بن أبـي طالب إلى حدّ إذابته في جنسيّتهم واحتفوا بابن الضابط وبقوا على العهد من مودّته بعد رحيله عنهم فإنّ علماء الأندلس وأدباءها لم يلبثوا أمام تدفّق اللاّجئين إليهم إثر خراب القيروان أن تحرّجوا من هؤلاء الذين يسمّونهم « الطارئين » وضجروا من كثرتهم وطول باعهم وبعد

صيتهم وحظوتهم عند ملوك الطوائف . ولكنّ الغيرة والحسد والمنافسة من دواعي الخصب والازدهار في الحقل العلمي والأدبيّ وإنّ في قصّة ابن شرف القيرواني ومواطنه عليّ الحصري بالأندلس لأحسن شاهد على ذلك .

دخل ابن شرف الأندلس بدعوة من المعتضد عبّاد ملك اشبيلية وجّهها إليه ولعلّه وجّهها إلى رفيقه ابن رشيق أيضا وهما بصقلّيّة بعد مغادرتهما إفريقية . على أنّ ابن بسّام لا يذكر دعوة من المعتضد لابن رشيق بل يقول إن ابن شرف « استنهض صاحبه ابن رشيق ... في أن يجوزا معًا إلى الأندلس فأنشأ ابن رشيق قائلا : [بسيط]

مِمَّا يُزَهِّدُنِي فِي أَرْضِ أَنْدَلُسٍ
سَمَاعُ مُقْتَدِرٍ فِيهَا وَمُعْتَضِدِ
أَلْقَابُ مَمْلَكَةٍ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا
كَالْهِرِّ يَحْكِي انْتِفَاخًا صَوْلَةَ الأَسَدِ (53)

فاستوطن ابن شرف الأندلس وبقي ابن رشيق بصقلّيّة إلى أن مات .

لكنّ ابن شرف بدوره لم يغترّ لدعوة ملك إشبيلية « لتواتر الخبر عن المعتضد بازورار ركنه وخشونة حزنه » على حدّ تعبير ابن بسّام (54) . فلقد عرف ابن شرف من أخبار المعتضد مع غيره من الشعراء أنّه كان يستهويهم فإذا أتوه ومدحوه منعهم من مغادرة حضرته إشبيلية وأساء معاملتهم فلا يعودون من عنده – إذا عادوا – إلاّ بغصّة منه . يقول ابن بسّام عن ابن عبد البرّ وقد أفلت من مخالب المعتضد : « إنّه انسلّ من يد عبّاد انسلال الطيف ونجا منه واسأله كيف » . ثم يقول : « وكان ابن شرف هذا ممّن فهم منحاه

(53) الذخيرة. القسم الرابع المجلد الأول صص 171 – 172 . والبيتان في مصادر أخرى كثيرة مع اختلاف في روايتهما وقد نسبا إلى غير ابن رشيق .
(54) المصدر السابق ص 182 .

[يعني منحى عبّاد المعتضد] وصمّ عن رقاه فلم يجتمع مع عبّاد في صعيد ولا أهدى له السلام إلاّ من بعيد » (55) . فكان يرسل إليه مدائحه ويتلقّى منه الصلات دون أن يدخل بلده (56) . لكنّ العلاقة الأدبيّة بين ابن شرف والمعتضد كانت رغم ذلك مثمرة جدّا وإن كانت على طريق المراسلة : يقول ابن بسّام : «وكان أوّل ما بعث [ابن شرف] إلى المعتضد بإشبيليـة خمس قصائد من شعره مع رقعة خاطب بها وزيره أبا الوليد بن زيدون » (57) . ووافاه ردّ على ذلك بقلم الوزير الكاتب أبي محمّد بن عبد البرّ المذكور فيه إطراء كثير وتنويه بشهرته التي قال عنها إنّها سبقته إلى الأندلس وفيه تشوّق إلى رؤيته . ولكنّ ابن شرف قبل هدايا المعتضد ولم يلبّ دعوة وزيره ابن عبد البرّ كما أنّه لم يلبّ دعوته هو فإنّه — على حدّ قول ابن بسّام أيضا — « لم يزل على ملوك الطوائف يومئذ يتطوّف ويتنقّل في الدول من منزل إلى منزل ومن بلد إلى بلد إلاّ حضرة المعتضد فإنّه كان يخاطبه وينشده : [وافر]

أُحِـبُّكَ في الْبَتُولِ وَفي أَبِـيهَـا   وَلَكِنِّي أُحِبُّكَ مِنْ بَعِـيدِ (58)

ومثل هذا الشعر لابن شرف في المعتضد كثير روى منه صاحب الذخيرة نماذج شهيّة لا تخلو من السخرية والاستهزاء بالمعتضد أحيانا .

وكان ابن شرف في تجواله بين مدائن الأندلس يجادل العلماء ويساجل الشعراء ويمدح الملوك والوزراء ويراسلهم ويراسلونه . فمن ذلك مراسلته المظفّر بن الأفطس ملك بطليوس وجواب الوزير أبي مروان بن قزمان عنه . ومدح أبا عبد الرحمان بن طاهر صاحب مرسية كما مدح الأمين بن السقّاء

(55) المصدر السابق ص 171 .

(56) على أن من أخبار ابن شرف ما يفيد أنه توفي بإشبيلية سنة 460 ومعروف أن المعتضد كان ملكا عليها إلى أن توفي سنـة 461 .

(57) الذخيرة. القسم الرابع . المجلد الأول ص 172 .

(58) المصدر السابق ص 181 .

مدبّر الدولة الجهوريّة بقرطبة والمنصور حفيد ابن أبي عامر . وكان قد فكّر في إهداء كتابه « أبكار الأفكار » إلى باديس بن حبّوس صاحب غرناطة عند وصوله إلى الأندلس قبيل سنة 1063/455 وتردّد في ذلك وأخيرا أرسل به إلى المعتضد (59) .

ورغم أنه نزل ببرجة وأقرّ بها عائلته فإنّ معظم إقامته كانت عند المأمون بن ذي النون ملك طليطلة وقد حظي عنده وكان الأديب البارز في بلاطه . جرى ذكر المتنبّي يوما في مجلس المأمون فتطاول الحاضرون على شاعر سيف الدولة ومنهم ابن شرف فقال للمأمون « بأن يشير إلى أيّ قصيدة شاء من شعر المتنبّي حتى يعارضها بقصيدة تنسي اسمه وتعفّي رسمه » (60) وهو غرور منه يدلّ على منزلته عند ابن ذي النون ومكانته بين شعراء قصره . وفي حفل ختان حفيد ابن ذي النون هذا سنة 1063/455 يدخل الشعراء من طارئين وقاطنين أي غرباء وأندلسيين « يقدمهم شيخهم المقدّم من جماعتهم ذلك اليوم محمّد بن شرف القيرواني القريب عهده بالهجرة فأذن لهم بالإنشاد بحسب تطبيقهم فتقدّمهم ابن شرف فأنشد » (61) . هذا كلام ابن حيّان ينقله صاحب الذخيرة وفيه شهادة منهما لابن شرف بالزعامة على الإطلاق في ذلك البلاط . ومهما كان تحامل ابن بسّام على ابن شرف معروفا فإنّ نزاهته العلميّة جعلته لا ينقصه حظّه عند الحكم والنقد الأدبيّ بل هو لا يقتصد في عبارات الإطراء والاستحسان . فقد سمّاه « الأديب الكامل » وقال عند الحديث عن مؤلّفاته : « ولأبي عبد الله [ابن شرف] عدّة تواليف أفاضها بحارا وأطلعها شموسا وأقمارا » (62) .

(59) المصدر السابق ص 177 .
(60) المصدر السابق ص‌ص 23 — 24 .
(61) المصدر السابق ص 139 .
(62) المصدر السابق ص 169 و171 .

وكان موقف الأندلسيّين المعاصرين لابن شرف شبيها بهذا الذي رأيناه من موقف ابن بسّام منه . فقد تقبّلوه مرحّبين منه بالعالم الفقيه متشوّقين إلى أشعاره وأخباره . لكن سرعان ما غلبت الغيرة والحسد فقلبوا له ظهر المجنّ . وردّ ابن شرف على الشرّ بالشرّ واشتدّت المهاجاة والمساجلات بينه وبين الشعراء فانتعش بذلك الجوّ الأدبيّ .

ثم إنّ ابن شرف القيرواني صاحب « مقامات » فقد وضع عشرين مقامة عارض بها مقامات الهمذاني وقد وصلنا منها ثلاث في ذخيرة ابن بسّام (63) . ولم يؤلّفها ابن شرف بالقيروان بل بالغربة إمّا بصقلّيّة وإمّا بالأندلس — وهو الأرجح — فقد يكون إذن للأندلس شرف ظهور هذا الفنّ الجديد لأوّل مرّة بها دون غيرها من أرض المغرب على يد ابن شرف بعد أنْ عرّفه إبراهيم الحصري لطلاّبه من شباب القيروان والمغرب والأندلس (64) .

ومن فضل ابن شرف على الأندلس وعلى الثقافة بربوعها ابنه أبو الفضل جعفر بن محمّد بن شرف . وهو من أشهر أدباء الأندلس وشعرائها ومفكّريها في عصر الطوائف والمرابطين . ولد بالقيروان سنة 444/3 — 1052 وهاجر إلى صقلّيّة صحبة أبيه وأهله سنة 447/6 — 1055 ومنها معهم جميعا إلى الأندلس قبيل سنة 455/1063 . وهو وإن لم يتعلّم بالقيروان فقد اعتنى أبوه بتأديبه وتعليمه اعتناء كبيرا حتى أخرجه نسخة منه يكاد يفوقه أو هو يفوقه في نظر

(63) يقول ابن شرف : « فأقمت من هذا النحو عشرين حديثا » (مسائل الانتقاد بتحقيق ش بلا ط. الجزائر 1953 ص 4 مع ترجمتها إلى الفرنسية وهي :
Ibn Charaf : *Questions de critique littéraire*, éd. et trad. française par Ch. Pellat, Alger 1953, p. 4-5.
ويقول ابن بسام : « ولابن شرف مقامات عارض بها البديع في بابه وصب فيها على قالبه . . » (الذخيرة . القسم الرابع ، المجلد الأول ص 196) . والكلام عندهما يتعلق بنص واحد هو « مسائل الانتقاد » وهو نص يضم اثنتين من المقامات الثلاث التي وصلتنا من مقامات ابن شرف العشرين . وقد فصلنا القول في مقامات ابن شرف في كتابنا المذكور : « الحياة الأدبية بإفريقية في العصر الصنهاجي » صص 406 — 408 .

(64) انظر أخبار ابن شرف القيرواني في كتاب « الذخيرة » وفي كتابنا « الحياة الأدبية » بالرجوع إلى فهارسهما .

علماء الأندلس يقول ابن بشكوال في كتاب الصلة (65) : « له رواية عن أبيه وأخذ عنه ديوان شعره ... وكان من جلّة الأدباء وكبار الشعراء وكان شاعر وقته غير مدافع وطال عمره وأخذ الناس عنه وله تواليف حسان في الأمثال والأخبار والآداب والأشعار وكتب إلينا بإجازة ما رواه وصنّفه بخطّه وتوفّي ... سنة 534 »/(40 — 1139) . وهذه الميادين التي نبغ فيها أبو الفضل جعفر بن شرف هي التي اشتهر بها أبوه فأخذها عنه . وكان يعرف بالوزير وبالفيلسوف (66) .

أمّا عليّ الحصري فقد كنّا نعتناه يوم عرّفنا منذ خمس عشرة سنة بالكتاب الذي ظهر فيه قسم كبير من تراثه بقولنا : « علم من أعلام الأدب العربيّ المعدودين تبرز صورته عملاقيّة ... » (67) . فلنقل الآن في هذا البحث وقد استجاب علي الحصري من مدينة سبتة إلى دعوة أتته من المعتمد بن عبّاد (68) : علم من أعلام الأدب العربيّ المعدودين يدخل الأندلس فيحدث فيها الضجّة الكبرى : يفزع الناس إليه ليأخذوا علوم القران عن « الأستاذ الأعلى » (69) فيفيد منه خلق كثير في مدن عديدة من بلاد الأندلس . لكنّ عليّ الحصري لم يكن يقتصر على تعليمهم بل كان يتشامخ على علماء الأندلس ويحتقرهم ويطرح عليهم الأسئلة شعرا في قالب ألغاز قصد تعجيزهم جريا في ذلك على غرار المعرّي (70) . ويصف ابن بسّام إقبال أهل الأندلس على

---

(65) ج1 صص 129 — 130 حيث ذكره في باب « الغرباء » : فابن بشكوال لا يعتبره إذن أندلسيا .

(66) وقد أنجب جعفر هذا ولدا كان شاعرا أيضا هو محمد بن جعفر بن محمد بن شرف قضى حياته كلها بالأندلس .

(67) في حوليات الجامعة التونسية عدد 1 ص 125 .

(68) هـ. بيريس في كتابه المذكور ص H. Pérès : *La poésie andalouse,* op. cit. p. 213

(69) ابن دحية في المطرب ص 13 .

(70) ابن الجزري في طبقات القراء ج1 ص550 ذكره محمد المرزوقي والجيلاني بن الحاج يحيى في كتابهما « أبو الحسن الحصري القيرواني » ط. تونس 1963 ص 63 وابن الجزري ينعت الحصري بقوله : « أستاذ ماهر وأديب حاذق » (المصدر المذكور ص 64) .

شعـره فيقـول : « فتهـادتـه ملـوك طوائفـهـا تهـادي الريـاض النسيـم وتنافسوا فيه تنافس الديار في الأنس المقيم » (71) وتمادت سيرورة شعره في الأندلس إلى عهد ابن بسّام (بداية القرن السادس) إذ يقول : « ... وأنشدني شعره غير واحـد من أهـل عصري وكان بحر براعـة ورأس صناعـة **وزعيم جماعة** » (72) .

فطوّف الحصري في بلاد الأندلس بين إشبيلية ومالقة ودانية وبلنسية والمرية ومرسية منذ أن « طرأ على الأندلس منتصف المائة الخامسة » (73) يمدح الأمراء والوزراء والعلماء والقضاة والأصدقاء .

وفي الأندلس تهجره زوجته الشابّة الجميلة وكان يهيم بحبّها . ولعلّ « معشّرات » علي الحصري وكذلك « تخميسه » كانت من وحي هذه المأساة وهـي « من أروع مـا عرفــه الأدب العـربـيّ من أغانـي الغــزل الصافـي الكئيب » (74) .

وفي الأندلس أيضا مات أعزّ أبنائه عليه عبد الغني حوالي سنة 1082/475 « فراح يندب رزأه الجلل » في كتاب « اقتراح القريح واجتراح الجريح » فيجتمع لدى الحصري الشاعر الأديب لوعة العاشق واحتراق الثاكل وبراعة لغويّ خضعت لمشيئته العربيّة وأسرارها وقوافيها وأوزانها فينشأ عن كلّ ذلك شعر « المعشرات » [و« التخميس »] و« اقتراح القريح » آية من آيـات الفنّ البشري لا العربيّ فحسب... في شعر ضمّ قراب ثلاثة آلاف (3000) بيت هو كلّه أنّة متواصلة من قلب جريح » (75) .

---

(71) الذخيرة . القسم الرابع . المجلد الأول ص 246 .
(72) المصدر السابق صص 245 – 246 . انظر أسماء بعض من أخذ عنه شعره وعلـوم القرآن في « نفح الطيب » ج2 صص 154 – 155 وفي « أبو الحسن الحصري . . » صص65–67.
(73) الذخيرة . ق 4 ج 1 ص 246 .
(74) ممـا كتبناه في « حوليات الجامعة التونسية » العدد الأول . سنـة 1964 ص 127 .
(75) ممـا كتبناه أيضا في المقـال السابق الذكر صص 127 – 128 .

وقد وصلنا هذا الشعر الوجدانيّ كلّه لكنّ أشعاره الأخرى ممّا قاله في ما يقرب من نصف قرن فإنّها ضاعت وتلاشت ومن يدري لعلها نسبت إلى غيره من شعراء الأندلس أو انتحلها غيره من هؤلاء الشعراء . ذلك أنّ الحصري لم يحفل بها بعد المصيبة الكبرى التي أصابته في ابنه ولم يعتن بجمعها بل تركها — كما قال : « لمن يعيها فيسرقها أو يدّعيها يرثني بغير نسب ويملكها بغير نشب » (76) .

ذلك أنّ جلّ هؤلاء الشعراء كانوا له حسّادا أعداء تأجّجت نار المهاجاة بينه وبينهم فكان يفحمهم بأهاجيه اللاّذعة وكانوا يكيدون له الكيد العظيم : فقد اتّهموه بالتلفّظ بالكفر فقال شاكيًا : [طويل]

أُصِيبَ قَصِيدٌ فِيهِ كُفْرٌ فَنِيطَ بِي
وَكَمْ شَاعِرٍ قِيلَتْ عَلَى فيهِ أَشْعَارُ
وَمِنْ كُلِّ كَفٍّ قَدْ رُمِيتُ بِصَخْرَةٍ
وَفِي رَاحَتِي لَوْ أَمْكَنَ الرَّأْيُ أَحْجَارُ (77)

وسعوا به لدى أمير مرسية أبي عبد الرحمان بن طاهر فمدحه مفنّدا أكاذيبهم كاشفا عن دسائسهم مدلاّ على ممدوحه بعبقريّته فيخاطبه قائلا في قصيدته الخالدة « يا ليلَ الصبّ » : [متدارك]

أَتُرَاكَ غَضِبْتَ لِمَا زَعَمُوا وَطَمَى مِنْ بَحْرِكَ مُزْبِدُهُ
... مَالِي ذَنْبٌ فَتُعَاقِبُنِي كَذَبَ الوَاشِي تَبَّتْ يَدُهُ (78)

وفي كلّ ذلك ، في أشعار الحصري وأشعار خصومه وأصدقائه التي لم تصلنا وفي الخصومات العلميّة والأدبيّة التي ثارت حوله وشارك فيها من علماء

(76) انظر المرجع السابق صص 126 — 127 .
(77) «أبو الحسن الحصري القيرواني» ص 132 . ولعلها بحجرة عوض بصخرة والرمي عوض الرأي .
(78) المصدر السابق ص 148 .

الأندلس وأدبائها خصوم له وأنصار ، حركة أدبيّة علميّة أثرت الحياة الثقافيّة بتلك الربوع في عصر الطوائف .

ولئن غادر الحصري بلاد الأندلس (سنة 1/483 — 1090) غريبا كما حلّها غريبا واستقرّ بطنجة حيث مات سنة 1095/488 فإنّ الأندلس قد طبعت شعره بطابعها الخاصّ إذ كان علي الحصري من شعراء الموشّحات . فيكون قد ساهم أيضا في إثراء أدب الأندلس في أخصّ ما يمتاز به أدب الأندلس وهو فنّ التوشيح (79) .

أمّا ابن فضّال الحلواني فقد بدأ يتحدّى أدباء الأندلس ويستنهضهم بشعره وهو بصقلّيّة : خاطب شاعرا أندلسيّا بأبيات يستنقص فيها من شأن أعلام الشعر الأندلسيّ ساخرا من كبيريهم على الإطلاق الرمادي (المتوفى سنة 1013/403 أو 1022/413) وابن درّاج القسطليّ (المتوفي سنة 1030/421) في هجاء حجّاجيّ لا نعرف ماذا كان ردّ مخاطبه عليه غير أنّ ابن بسّام راوي القصّة يقف منها موقفا غريبا جدّا لم نعهده البتّة من صنّاجة الأندلس الذي ما وضع كتاب الذخيرة إلاّ للإشادة « بمحاسن أهل الجزيرة » . فهو يسترحم الشاعر الإفريقيّ « لشيخي العشيرة ولساني الجزيرة » أو على الأقلّ لواحد منهما تاركا الآخر فريسة لاستهجانه (80) .

---

(79) عن علي الحصري انظر دراستنا في « الحياة الأدبية La vie littéraire »ص‌ص 181–185 (وفي الفهرس) وفي دائرة المعارف الإسلامية بالأنكليزية والفرنسية (ج3 ص‌ص 661–662) : فصل « الحصري علي » وفي « حوليات الجامعة التونسية . العدد الأول سنة 1964 ص‌ص 125 — 141 .

(80) الذخيرة ق 4 ج1 ص 296 حيث يقول الحلواني من أبيات :

[بسيط] :

إن ابن دراجكم لو قام من جدث — وصحت يوما به من خلفه ضرطا

وليس يحسد طبعي أبجنيسكم — فكيف أنت لقد جشمتني شططا

في تعليق المحقق : « أب جنيس وهي كنية الرمادي بعجمية الأندلس (جنيش : الرماد) » وإثر الأبيات يقول ابن بسام : « قلت أنا – صاحب الكتاب : نشدتك الله يا أبا الحسن [يعني الحلواني] إلا ما رفقت بأسيريك فإنهما شيخا العشيرة ولسانا الجزيرة فإن كان ولا بد فالرمادي فإنه كان أقل طيشا وأودع عيشا . وأما ابن دراج فمنخوب القلب مشترك اللب يكفيك منه هول الإتهام والإنجاد وبيع الشعر في سوق الكساد » .

ثم يدخل الحلواني الأندلس (في النصف الثاني من القرن الخامس) فيمدح ملوك طوائفها ويراسل أدباءها وينظم بها شعرا وجدانيّا رقيقا منه قصيدة في الغزل ينسجها على منوال قصيدة لمواطنه ابن رشيق القيرواني فيعرّفها لأهل الأندلس حتى إذا ما وصلت القصيدتان إلى ابن بسّام قارن بينهما وأعجب بقصيدة ابن رشيق وفضّلها على معارضة الحلواني (81) . فاستقطب الحلواني بذلك كلّه جانبا عريضا من الحياة الثقافيّة بالأندلس أبى إلاّ أن يشرك فيها — عن طريق المعارضة — مواطنه ابن رشيق الذي لم يقدّر له الدخول إلى الجزيرة .

ولا سبيل في هذه الدراسة إلى تقصّي أخبار الأفارقة في الأندلس بعد زحف بني هلال ومشاركتهم في ثقافتها زمن الطوائف والمرابطين . فلنقتصر على ما فصّلنا من أمر ابن شرف وعلي الحصري والحلواني دون استعراض جميع من وصلتنا أخبارهم مبعثرة ومنهم الفحول كابن البرّ التميمي اللّغوي الذي دخل الأندلس سنة 1068/460 (82) وابن الكلاعي السفاقصي (ت 505/ 1111) (83) وخليفة القروي (ت 1120/514) (84) من العلماء . ومن الشعراء الأدباء ابن الفكّاه الذي دخل الأندلس بعد سنة 1067/460 وابن الطلاّء وعبد العزيز بن محمّد السوسي أحد الشعراء الذين جاؤوا ينشدون الشعر في حفل ختان حفيد المأمون ابن ذي النون بقيادة ابن شرف سنة 1063/455 والمرادي الفقيه الشاعر (ت 1096/489) الذي لم يترك ملكا من ملوك الطوائف دون أن

(81) انظر ما كتبناه عن هذه المعارضة في « حوليات الجامعة التونسية » عدد 6 سنة 1969 ص‌ص 75 — 76 من فصل بعنوان « شعر ابن رشيق » . انظر أيضا الذخيرة ق 4 ج1 ص‌ص 290 — 291. انظر ترجمة الحلواني في كتابنا « الحياة الأدبية بإفريقية . . » ص‌ص 80 — 87 .

(82) كتاب التكملة لابن الأبار ص 671 — 675 .

(83) المصدر السابق ص 269 حيث يقول ابن الأبار إن القاضي عياض قد ذكره .

(84) المصدر السابق ص 309 .

يزوره مادحا والذي كانت له مع علماء الأندلس مجادلات فقهيّة كلاميّة وابن أبـي كديّة (ت 1118/512) والزكرمي (ت حوالي 1126/520) (85) .

* * *

ولمّا تصدّى أدباء الأندلس إلى الردّ على رسالة مواطنهم ابن غرسية الشعوبـي كان ممّن شارك في هذه الحملة أبو الطيب عبد المعنم بن منّ الله القيرواني المتوفى سنة 1100/493 وهو إذاك بالأندلس . لقد أحدثت رسالة ابن غرسية ضجّة كبرى في الأندلس نجد بعض صداها في ما رواه عنها ابن بسّام . فهو يقول : « ... وهي رسالة ذميمة ... ذمّ فيها العرب وفخر بقومه العجم وأراد أن يعرب فأعجم . وإذ قد أفضى بنا القول إلى ذكرها فأنا أثبتها هاهنا بأسرها وأجتلب فصولا من رسائل جلائل لبعض أهل العصر ردّوا عليه وبكّتوه حتّى أسكتوه وإن كانت طويلة فهي غير مملولة لما تشتمل عليه من المآثر العربيّة والمفاخر الإسلاميّة » (86) . وقد وصلتنا رسالة ابن غرسية كاملة وأربع رسائل في الردّ عليها (87) أطولها رسالة ابن منّ الله وإن كان ابن بسّام لم يوردها كاملة لطولها حسب شرط كتابه الأساسيّ وعنوانها هو « حديقة البلاغة ودوحة البراعة المونقة أفنانها المثمرة أغصانها بذكر المآثر العربيّة ونشر المفاخر الإسلاميّة والردّ على ابن غرسية في ما ادّعاه للأمم الأعجميّة » .

والناظر في هذه الردود كلّها يتبيّن أنّ رسالة ابن منّ الله هي الوحيدة التي جاء الردّ فيها ردّا رصينا منظّما يعتمد الجدل المنطقي بينما كانت الرسائل الأخرى في أغلبها شتما وسبّا فاحشا أحيانا مع قليل من الجدل الجدّي . ولا ريب أنّ ابن بسّام قد تبيّن هذا فكان يفضّلها على الردود الأخرى : فزيادة

---

(85) انظر ترجمة هؤلاء الأدبـاء في كتابنا المذكـور « الحياة الأدبيـة بإفريقيـة في العصر الصنهـاجي » حسب الفهرس .

(86) الذخيـرة . ق 3 ج2 ص ص 704 — 705 .

(87) نشرها عبد السلام هارون في سلسلة « نوادر المخطوطات » . القاهرة 1953، المجموعة الثالثة ص ص 229 — 330 نقلا عن الذخيرة وعن مخطوط بمكتبـة الاسكـوريـال .

على طول ما اختاره من فصولها فإنه اقتبس من عنوانها عبارته « المآثر العربيّة والمفاخر الإسلاميّة » التي ذكرناها في تنويهه بالردود التي أثبتها ثم يكرّر هذا الاقتباس عندما يذكر ردّ ابن منّ الله فيقول : « وممّن ردّ أيضا على ابن غرسية وأجاد ما أراد أبو الطيب عبد المنعم القروي برسالة أثبتّ أكثر فصولها على طولها لاشتمالها على **المآثر العربيّة والمفاخر الإسلاميّة** ... » (88) . ويقول عند اقتضابه بعض مختاراته من فصول هذه الرسالة : « قال صاحب الكتاب : وبيّن أبو الطيّب بطلان قولهم في احتجاج طويل أضربنا عنه تركا وتخفيفا للتثقيل » (89) .

والذي زاد رسالة ابن منّ الله قيمة فاقت بها ما وصلنا من الردود الأخرى صبغتها الأدبيّة المتمثّلة خاصّة في فصاحة اللّغة ومتانة الأسلوب وتبحّر صاحبها في معرفة أحوال العرب وأشعارهم وأخبارهم وهو أساس الأدب . وكان ابن منّ الله من أبرز من أنجبته « مدرسة القيروان » الأدبيّة في القرن الخامس . فكان بذلك من أحسن من يمثّلها بالأندلس عصر الطوائف والمرابطين لا يقلّ دوره في المساهمة في ثقافة الأندلس عن دور أترابه الذين وصفنا حركتهم الأدبيّة بها ابن شرف وعلي الحصري والحلواني (90) .

وبعد هذا الاستعراض السريع لتثقّف أهل الأندلس على علماء إفريقية وكتبهم من ناحية ولمشاركة الطارئين من إفريقية في الثقافة الأندلسيّة مشاركة مباشرة من ناحية أخرى نتعرّض الآن إلى مساهمة طريفة في نوعها هي المساهمة من بعيد ونقتصر من هذا النوع من المساهمة على حدثين أدبيّين نعتقد أنّ لهما قيمتهما في ما نحن بصدده .

(88) الذخيرة. ق3 ج2 صص 722 — 723 .
(89) المصدر السابق ص 741 .
(90) انظر ترجمة ابن من الله وتحليل رسالته في كتابنا المذكور « الحياة الأدبية . . » صص 193 — 197 .

أمّا أحد هذين الحدثين فهو ما ذهبنا إليه منذ سبعة عشر عاما من إمكانيّة تأثّر ابن حزم في كتابه « طوق الحمامة » بكتاب إبراهيم الحصري المسمّى « المصون في سرّ الهوى المكنون » .

لقد ذكرنا في مقال نشرناه سنة 1964 (91) مدى أثر إبراهيم الحصري في ازدهار الأدب بإفريقية والمغرب والأندلس في القرن الخامس . ولتحديد الجيل الذي تأثّر بصفة مباشرة أو غير مباشرة بتعليم الحصري وجب ضبط تاريخ وفاته وقد اختلفت فيه المصادر القديمة والحديثة فمنها ما ذكرت به سنة 1022/413 لوفاتـه ومنهـا ما ذكرت به سنـة 1061/453 ومنهـا مـا ذكـر بـه التاريخان معا . فأثبتنا بعد البحث المدقّق أنّ إبراهيم الحصري توفّي سنة 413 لا سنة 453 .

ثم ذكرنا أنّنا عثرنا على مخطوط من كتاب الحصري « المصون في سر الهوى المكنون » وأنّ النظر في هذا الكتاب يكشف عن شبه متين بينه وبين كتاب ابن حزم « طوق الحمامة » وأنّ التأثّر ظاهر بين الكتابين . وبما أنّه من المتعارف أنّ ابن حزم المتوفّى سنة 1064/456 انتهى من تأليف كتابه سنة 1026/417 فإنّ إثبات وفاة الحصري في سنة 413 يجعلنا نجزم بأنّ ابن حزم هو الذي تأثّر في كتابه « طوق الحمامة » بكتاب « المصون » للحصري . وأعلنّا عن هذا الاكتشاف مرارا عديدة : في المقال المشار إليه آنفا والمنشور بحوليّات الجامعة التونسيّة ثم في مؤتمر المستشرقين الدولي المنعقد بدلهي الجديدة عاصمة الهند سنة 1964 ثم بفصل « الحصري » الذي ظهر بإمضائنا في دائرة المعارف الإسلاميّة الصادرة باللّغتين الفرنسيّة والأنكليزيّة (92) حوالي سنة 1970 وأخيـرا في كتابنـا « الحيـاة الأدبيّـة بإفريقيـة ... » الصادر بالفرنسيـة سنة

---

(91) في « حوليات الجامعـة التـونسية » العدد الأول سنة 1964 ص ص 9 — 18 .

(92) ج3 ص ص 660 — 662 من الطبعة الجديدة باللغة الفـرنسية .

1972 (93) . ثم حالت الشواغل دون الرجوع إلى هذا الموضوع لإثبات هذ التأثّر « ببحث كنّا نرجوه – إذّاك – قريبا » .

لكنّ غيرنا تصدّى للموضوع ونشر مقالا في العدد العاشر (مارس – أفريل 1978) من مجلّة « الفيصل » التي تصدر بالرياض من المملكة العربيّة السّعوديّة بإمضاء محمد بن سعد الرويشد – واسمه في الحقيقة الشويعر لا الرويشد – غير أنّه عوض أن يواصل البحث الذي فتحناه لإثبات تأثّر ابن حزم بالحصري بطريقة النقد الدّاخلي للكتابين فإنّه لم يتردّد في الاستحواذ على اكتشافنا مدّعيا لنفسه الفضل كلّ الفضل في ذلك . وحاولنا الردّ على هذه السرقة في مقال أرسلنا به إلى مجلّة « الفيصل » في إبّانه لكنّ « الفيصل » لم تنشره فعرضناه على مجلّة « الفكر » التونسيّة فنشرته مشكورة (94) . وقد رام محمّد بن سعد الشويعر الجواب على هذا المقال فلم يأت بشيء وتواريخ جميع النشريّات التي أشرنا إليها شاهدة عليه بما ادّعاه باطلا (95) .

---

(93) ص 24 .

(94) الفكر عدد5 فيفري 1980 ص‌ص 9 – 16 .

(95) نشر رد السيد محمد بن سعد الشويعري في العدد العاشر – جويلية 1980 – من مجلة الفكر ص‌ص 114 – 122 . وعلمنا من هذا « الجواب » أن مقالنا المنشور بمجلة الفكر قد نشر أيضا بمجلة « الثقافة » المصرية في شهر فبراير 1980 وهو تاريخ نشره بمجلة « الفكر » التونسية وليس لنا في ذلك يد ولا به علم . أما هذا الجواب فقد جاء خليطا من الاعتراف من ناحية والاتهام وطمس الحقائق وسوء التأويل المقصود من ناحية أخرى . وعلمنا من هذا الجواب أيضا أن السيد الشويعري نشر مقالا ت أخرى عن الحصري منها ما يقول إنه تعرض فيه إلى وفاة إبراهيم الحصري بالبحث (ص 119) . وهذا هو بالضبط موضوع دراستنا في المقال المذكور المنشور سنة 1964 بالعدد الأول من « حوليات الجامعة التونسية » تحت عنوان « حول وفاة إبراهيم الحصري » رجحنا فيه بالحجة العلمية وفاة الحصري سنة 413على سنة 453 الواردتين في المصادر القديمة والدراسات الحديثة. فيكون الشويعري بذلك قد جزأ دراستنا أجزاء استعمل كلا منها لبناء مقال أو كتاب يدعي فيه مثل ما ادعى في علاقه « طوق الحمامة » « بالمصون » . والآن فهمنا معنى اتهامه إيانا بأن استنتاجاتنا في دراستنا جاءت مجملة . فقد اعتبرها إذن مقطعا له سمح لنفسه بحل ما أوجزنا وتفصيل ما أجملنا لا للتعمق في البحث التعمق الذي كنا تمنينا أن تسمح لنا به الظروف إذا اتيحت لنا العودة إلى هذا الموضوع ولا لتوسيع ميدان المعرفة التي هي كسب مشاع بين الناس ومجال مفتوح لجميع الباحثين بل لاستغلاله وتبنيه وادعائه الإتيان فيه بالجديد بل والاكتشاف مطلقا .

ثم إن تصرفات السيد الشويعري تجاوزت استغلال مقال كنا نشرناه فعمد إلى تبني نتائجه وتحليلها في مقالا ت متعددة : فهو كأنه قد عقد العزم على السطو على ما نشرنا

إلاّ أنّ الذي يهمّنا في هذا المقام هو أنّ أثر إبراهيم الحصري القيرواني في تأليف ابن حزم كتابه الفذّ « طوق الحمامة » لم نبق ندّعيه وحدنا . أمّا تفاصيل هذا التأثير فهي مبسوطة في ما ذكرنا من الدراسات فلا داعي للرّجوع إليها هنا .

أمّا الحدث الثاني من هذا النوع من المساهمة الذي سمّيناه « مساهمة الأفارقة من بعيد في ازدهار الثقافة الأندلسيّة » فهو يتمثّل في ردود الفعل الأندلسيّة التي أثارتها رسالة ابن الربيب القيرواني المتوفى سنة 1029/420 (96) .

لقد كتب ابن الربيب إلى الوزير أبي المغيرة عبد الوهاب بن حزم الكاتب الأندلسيّ الشهير المتوفى سنة 1046/438 رسالة يلوم فيها علماء الأندلس على تقصيرهم في الإشادة بمحاسن أهل بلدهم . وقد أجاب أبو المغيرة بن حزم

من دراسات – العربية منها والفرنسية – لتأليف مقالات وكتب بإمضائه . فقد أعلنت مجلة « الحياة الثقافية » الصادرة بتونس في عددها الخامس (سبتمبر – أكتوبر 1979) ص 127 عن كتاب لمحمد بن سعد الشويعي عنوانه « الحصريان » وهو كتاب الشهر للنادي الأدبي بالرياض . ولئن لم نطلع بعد على هذا الكتاب فإننا نعلن أن هذا الموضوع هو موضوع الفصل الذي نشرناه منذ أكثر من عشر سنين بدائرة المعارف الإسلامية الصادرة باللغتين الأنكليزية والفرنسية وعنوانه « الحصري » يشمل الحصريين إبراهيم وعلي وهذا هو مفهوم عنوان كتابه « الحصريان » . ثم إننا خصصنا لهذين الأديبين الدراسات التالية :

1) حول وفاة إبراهيم الحصري (حوليات الجامعة التونسية، العدد الأول سنة 1964 ص‌ص 9 – 18) .

2) تقديم كتاب أبو الحسن الحصري القيرواني (المصدر السابق العدد الأول ص‌ص125 – 141) .

3) من شعر علي الحصري (المصدر السابق عدد 7 سنة 1970 ص‌ص 21 – 34) .

4) فصل « الحصري » في دائرة المعارف الإسلامية .

5) دراسة عن الحصريين وأدبهما في كتابنا « الحياة الأدبية . . » الصادر بالفرنسية سنة 1972 (ص‌ص 20–25 و 181 – 185) . واستعملنا في هذه الدراسات جميع المصادر والمراجع المعروفة واستنتجنا منها ومن تراث الرجلين المطبوع والمخطوط كل ما يمكن استنتاجه . فلم يبق للسيد الشويعري مجال للبحث والاكتشاف سوى ما ذكرناه من استغلاله زبدة أبحاثنا وتبنيها .

فلننبه معشر الباحثين وكافة القراء مشهرين بهذا الصنيع الذي يترفع عنه أهل البحث العلمي النزيه .

(96) عن ابن الربيب القيرواني المعروف بالقاضي التاهرتي وعن ردود الفعل بالأندلس على رسالته انظر كتابنا « الحياة الأدبية . . » ص‌ص 102 – 104 وص‌ص 291 – 293 .

هذا برسالة أعرض ابن بسّام عن نقلها لنا كاملة واقتصر على إثبات بداية هذا الردّ وكلّه إطراء لابن الربيب وذكر لبعد صيته بين أدباء الأندلس .

ثم إنّ عليّ بن حزم الشهير صاحب « طوق الحمامة » وهو ابن عمّ أبي المغيرة عثر على رسالة ابن الربيب بعد موت مؤلّفها فردّ عليها برسالته الشهيرة في فضائل الأندلس . وقد أثبتها المقّري في نفح الطيب (97) وأعاد نشرها صلاح الدين المنجّد في مجموعة تضمّنت أيضا رسالة ابن الربيب ورسالة لابن سعيد الأندلسي وأخرى للشقندي تحت عنوان « فضائل الأندلس وأهلها » (98) .

ورسالة ابن حزم رسالة ثمينة بالنسبة إلى الأدب الأندلسي لبراعة صاحبها في الردّ وفي الحجاج على فضائل قومه ولأنّه أثبت لنا عددا كبيرا من أسماء المؤلّفين الأندلسيين وعناوين كتبهم إلى حدّ أنّ الأستاذ ش. بلاّ Charles Pellat أطلق على ترجمته لهذه الرسالة وما أضاف إليها من دراسة عنوان « ابن حزم مفهرس الأندلس ومدّاحها » Ibn Hazm bibliographie et panégyniste de l'Espagne musulmane (99) .

ففضل رسالة ابن الربيب القيرواني على الثقافة الأندلسيّة أنّها جعلت أدباء الأندلس يعتنون بتراثهم ويحصونه ويبرزون مزايا مؤلّفيهم . وسيمتدّ صداها وأثرها إلى ما بعد عصر الطوائف والمرابطين لأنّ ابن سعيد المتوفّى سنة 1286/685 سيعود إلى الردّ على ابن الربيب بتذييله رسالة ابن حزم بل ويستنجد على ابن الربيب برسالة كان ألّفها الشقندي (المتوفى سنة 1232/629) في فضائل رجال الأندلس أيضا .

---

(97) صحبة الرسائل الثلاث التي سيأتي ذكرها : نفح الطيب ط. القاهرة 1949 ج4 ص‌ص 152 —208، وط. بيروت ج3 ص‌ص 156 — 222 .

(98) أنظر تقديمنا لهذا الكتاب في « حوليات الجامعة التونسية » عدد 5 سنة 1968 ص‌ص119— 123 .

(99) في مجلة « الأندلس » Al-Andalus عدد 19 سنة 1954 ص‌ص 53 — 102 .

ولئن ذكرنا الشقندي وابن سعيد وهما متأخّران عن العصر الذي يهمّنا فذلك لأنّنا نرى لرسالة ابن الربيب دورا أهمّ من إثارة الردّين الذين حرّرهما كاتبان من عصر الطوائف هما أبو المغيرة بن حزم وعلي بن حزم . ذلك أنّ رسالة ابن الربيب القيرواني كانت السبب في نشأة نوع من التأليف عند علماء الأندلس – أو في انتشاره – هو التأليف في فضائل الأندلس وأهلها اشتهرت منه خاصّة رسائل أبي المغيرة بن حزم وعلي بن حزم والشقندي وابن سعيد .

ولكن ... من يدري ؟ لعلّ لرسالة ابن الربيب أثرا آخر هو – إن كان – من أجمل مساهمة أدباء القيروان في ازدهار الثقافة الأندلسيّة في عصر الطوائف والمرابطين : نعم . من يدري ؟ لعلّ ابن بسّام – وهو أشهر أدباء عصر الطوائف والمرابطين – وهو من هو في تعصّبه للقوميّة الأندلسيّة قد قصد إلى الردّ الحاسم على ابن الربيب وعلى كلّ من رام انتقاص أهل الأندلس عندما وضع كتابه الكبير . ألم يسمّه « الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة » ؟ وأيّ غرابة في أن يتصدّى ابن بسّام العظيم إلى الردّ على ابن الربيب ؟ ألم يكن ابن حزم عظيما والشقندي ؟ وابن سعيد ؟

* * *

وبعد فلئن عدّدنا من أعلام الأفارقة علماء وأدباء وشعراء كانوا من حلية الأندلس في عصر الطوائف والمرابطين ، ولئن بيّنّا أنّ مدرسة القيروان كانت برجالها وكتبها معينا غزيرا كرع فيه أهل الأندلس ، ولئن أبرزنا في النهاية دور بعض الأفارقة في تحريك السواكن من بين علماء الأندلس وأدبائها فما ذلك إلاّ توفية بشرط الموضوع الذي قصدنا إلى البحث فيه وهو وجه من وجوه العلاقات الثقافيّة بين إفريقية والأندلس فليس ذلك للتباهي بإفريقيّة على الأندلس لأنّ هؤلاء وأولائك جميعا الأفارقة ومن أخذ عنهم من الأندلسيين وإن كانوا من ثمرة مدرسة القيروان إن قليلا أو كثيرا فإنّهم قد وجدوا بأرض الأندلس التربة التي أينع فيها غرسهم والبيئة التي تفتّحت فيها

قرائحهم . ومهما كان تأصّلهم الإفريقي ثابتا متينا فإنّ قصدنا الحقيقي من هذا البحث ظاهر في عنوانه الذي اخترناه له وهو : « مساهمة الأفارقة في الحياة الثقافيّة بالأندلس في عصر الطوائف والمرابطين » . فما هذه الثقافة في نهاية الأمر إلاّ ثقافة الأندلس .

ولا شكّ في أنّ مجرى التاريخ في كلّ من القطرين هو الذي جعل العلاقات الثقافيّة بينهما في القرن الخامس علاقة عطاء من إفريقية وأخذ من الأندلس . فلقد وصلت مدرسة القيروان الأدبيّة إلى أوج ازدهارها في النصف الأوّل من القرن الخامس . ولما اكتمل هذا الازدهار في منتصف القرن حلّت بأرض القيروان نكبتها الكبرى فتفرّق أهلها أيدي سبا وقصد الكثير منهم بلاد الأندلس حيث كانت سوق الأدب إذّاك نافقة : فقد اقتسمت البلاد طوائف شتّى اتّخذ رؤساؤها لأنفسهم ألقاب الملوك فعرفوا بملوك الطوائف وتنافسوا في استجلاب العلماء والأدباء والشعراء تشبّها في ذلك بالخلفاء والأمراء في تزيين مجالسهم والتباهي فيما بينهم فنشطت بذلك الحركة الثقافيّة في الأندلس وازداد شغف القوم بطلب العلم فأقبلوا على حملته ببلادهم وشدّوا الرحال إلى جهابذته ببلاد المشرق والمغرب فوجد الأفارقة في ذلك كلّه ميدانا صالحا تفتّحت فيه قرائحهم ونفقت بضاعتهم فكانت لهم اليد العليا على الثقافة بالأندلس تعليما وإنتاجا وتنشيطا .

ثم إنّ التاريخ يواصل مجراه وقد تتغيّر الأوضاع فتنقلب التيّارات : فعندما يشتدّ تقلّص المملكة الإسلاميّة بالأندلس في القرنين السابع والثامن (الثالث عشر والرابع عشر م.) ويهاجر رجال العلم والأدب منها إلى تونس في عهد بني حفص فإنّهم سيساهمون بدورهم مساهمة عريضة في الحياة الثقافيّة بالربوع الإفريقيّة . ولعلّنا إذا ما قرأنا عن هذه المساهمة (100) ثمّ

(100) انظر على الخصوص دراسة الأستاذة أودات بيتي (من كوليج فرنسا بباريس) في نشرية « معهد الآداب العربية » بتونس عدد 127 سنة 1971 صص 93 — 121 :

فكّرنا في ما أثبتناه أثناء دراستنا هذه من دور الأفارقة في الثقافة الأندلسيّة في عصر الطوائف والمرابطين حقّ لنا أن نتمثّل بدورنا بقوله تعالى : « هَـٰذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا » (101) .

وتلك هي سنّة تلاقح الحضارات في تداول الأخذ والعطاء بينها بلا إنقطاع .

الشاذلي بويحيى

(101) سورة يوسف 65/12 .

Odette Petit : *Les relations intellectuelles entre l'Espagne et l'Ifriqiya aux XIIIè et XIVè siècles,* I.B.L.A. n° 127, Tunis 1971, pp. 93-121.

كتاب علل النحو لابن الـوراق

بقلم : عبد القادر المهيري

لقد خصّ النحاة واللغويون منذ القرن الرابع بكتب تترجم لحياتهم ، وتضبط قوائم مؤلفاتهم ، وتحصي مشاهير تلامذتهم ، وتواصلت هذه العناية بهم إلى القـرن العاشر عصر تأليف بغيـة الوعـاة في طبقات اللغوييـن والنحاة للسيوطي كما وجدوا مكانة هامة في كتب التراجم غير المختصة كالفهرس ومعجم الأدبـاء ووفيـات الأعيـان ... لكن المعلومـات التي تمدنا بها هذه المصنفات على تنوعها تختلف إيجازا وتفصيلا ودقة وتعميما من نحوي أو لغوي إلى آخر . وقد يعلل ذلك بالمـدة الفاصلـة بين المترجـم له وأقدم كتب الطبقات أو بدرجته العلمية ومدى تبصره أو قصوره في اختصاصه أو بضآلة ما خلف من كتب كما يمكن أن يُعلل بمعاصرته لعدد كبير من الأعـلام والأفذاذ في ذلك الإختصاص .

هذا ما حصل حسب ما يبدو لابن الوراق ، فقد عاش في القرن الرابع الهجري ، وهو عصر مات في أوائله نحاة اشتهروا بتتلمذهم على آخر أئمة البصرة والكوفة فضلا عن مؤلفاتهم كالزجاج (311) وابن السراج (316) ، وعاش في النصف الأول منه الزجاجي (337) ، كما أنه عصر السيرافي (368) وأبـي

علي الفارسي (377) والرماني (384) وابن جني (392) . وابن الوراق يعتبر زمنيا من طبقة هؤلاء فقد توفي سنة 381 ؛ لكن إذا استثنينا رابطة المعاصرة ومصاهرته لأبي سعيد السيرافي فإننا لا نجد عند المترجمين شيئا يدل على تفكيرهم في حشره ضمن زمرتهم ولا اعتبارهم له من أئمة النحو في القرن الرابع . ولئن اعتبره القفطي « عالما بالنحو وعلله » وقال في مؤلفاته إنه « صنف في النحو كتبا حسانا » (1) واعتبره ابن الأنباري « جيدا في التعليل في النحو » (2) فإن الصفدي يتهمه نقلا عن ياقوت الحموي بانتحال كتب غيره ويقول إن « كتاب الفصول أملاه عليه السيرافي فنسبه هو إلى نفسه » (3) . ولعلّ أغرب ما يسترعي الانتباه في شأن أخبار ابن الوراق ضآلة المعلومات حوله بل انعدامها عند معاصريه ؛ فابن النديم لا يخصص له في فهرسه أكثر من سطر وبعض السطر ، ولا يذكره بالاسم الذي عرف به في كتب التراجم وإنما يسميه أبا الحسن محمد بن الحسين ، ولو لا ذكره لثلاثة من الكتب التي تنسبها إليه المراجع المتأخرة لما أمكن تحديد هويته (4)؛ والواقع أنه لا يبدو أنه كان له من الشهرة في عصره ما يلفت إليه الإنتباه بصفة خاصة فلقد، سئل أبو حيان التوحيدي عن مكانة النحاة في القرن الرابع كالسيرافي وأبي علي الفارسي والمرزباني وابن شاذان وابن الوراق ... فأبدى رأيه في كل واحد وحتى في الذين يعتبرهم « رواة وحملة ليس لهم في ذلك نقط ولا إعجام ولا إسراج ولا إلجام » (5) ، ولكنه سكت عن ابن الوراق وكأن إسمه لم يرد في السؤال .

(1) إنباه الرواة في أنباء النحاة، ج 3 ص 165 .
(2) نزهة الألباء في طبقات الأدباء ص 200 (تحقيق عطية عامر) .
(3) الوافي بالوفيات، ج 3 ص 329.
(4) الفهرس ص 134 (ط. مطبعة الإستقامة بالقاهرة) .
(5) الإمتاع والمؤانسة، ج 1 ص 134 .

ولا نعلم أن ابن الوراق لفت انتباه الدارسين في العصر الحديث (6) ، ولعل ذلك راجع – زيادة على قلّة اكتراث القدماء به – إلى فقدان مؤلفاته أو اعتبارها جميعا مفقودة . على أننا قد عثرنا منذ سنوات على نسخة لكتابه « علل النحو » في المكتبة الوطنية بتونس فوجدنا فيه كتابا لا يقلّ قيمة عما وصلنا من كتابات في هذا الموضوع بل بدا لنا طريفا في طريقة بنائه وتأليفه فرأينا من المفيد التعريف به في انتظار أن يكتب له النشر (7) ؛ والواقع أن هذا الكتاب كان يكفي في نظرنا ليُبوّىء صاحبه مكانة مرموقة في تاريخ التأليف النحوي ويزيل الأسباب التي قد يفسر بها نسيان مؤلفه رغم أنه ليس النحوي الوحيد الذي كتب في التعليل في القرن الرابع .

إن التعليل قديم قدم النحو ، ولعلّه يعسر أن نتصور نحوا خاليا من التعليل، وليس من قبيل الصدف إن اضطرّ ابن مضاء القرطبي – وهو الداعي إلى إلغاء العلل – إلى التسليم بالعلل الأول وقصر دعوته على العلل الثواني والثوالث (8) . فالعلة في معناها الأول هي السبب الذي يمكن من جمع معطيات لغوية متفرقة والمقارنة بينها لاستنباط حكم يعمها أو قاعدة تجمع شملها، فبواسطتها تتسنى ممارسة القياس والقياس طريق إلى التعميم؛ وليس من الغريب إن برّر أصحاب كتب التراجم مكانة عبد الله بن اسحاق الحضرمي (117) بأنه « أول من مدّ القياس وشرح العلل » (9) .

ويمكن التأكيد بأن الخليل بن أحمد كان له دور كبير في استنباط العلل وإقامة القواعد على أساسها ، فرغم أنه لم يبق لنا شيء يذكر من تأليفه فإن

(6) على أن جيرار تروبو (G. Troupeau) يشير إليه في مقال له عن النحو في بغداد : أنظر مجلة Arabica عدد خاص ببغداد سنة 1962 ص 500.

(7) وقد اشترك في تحقيقه طالبان من كلية الاداب بتونس في نطاق شهادة الكفاءة في البحث وهما الانسة فائزة بن صالح والسيد المنصف الحجي وما زال التحقيق مرقونا لم ينشر .

(8) الرد على النحاة ص 151 .

(9) الزبيدي : طبقات النحويين واللغويين ص 25 .

النص الذي نقله الزجاجي عنه يدلّ على مكانته في هذا الميدان وتصوره الشامل له . فقد سُئل الخليل عن « العلل التي يعتل بها النحوي ... عن العرب أخذتها أم اخترعتها من نفسك فقال :

« إن العرب نطقت على سجيتها وطباعها وعرفت مواقع كلامها وقام في عقولها عللُه وإن لم ينقل ذلك عنها ؛ واعتللت أنا بما عندي أنه علة لما عللته منه ؛ فإن أكن أصبت العلة فهو الذي التمستُ ، وإن تكن هناك علة له فمثلي في ذلك مثل رجل حكيم دخل دارا محكمة البناء عجيبة النظم والأقسام وقد صحت عنده حكمة بانيها بالخبر الصادق أو بالبراهين الواضحة والحجج اللائحة، فكلما وقف هذا الرجل في الدار على شيء منها قال : إنما فعل هذا هكذا لعلّة كذا وكذا ولسبب كذا وكذا سنحت له وخطرت بباله محتملة لذلك ، فجائز أن يكون الحكيم الباني للدار فعل ذلك للعلة التي ذكرها هذا الرجل الذي دخل الدار ، وجائز أن يكون فعله لغير تلك العلّة ؛ إلا أن ذلك مما ذكره هذا الرجل محتمل أن يكون علة لذلك . فإن سنح لغيري علة لما عللته من النحو هي أليق مما ذكرته بالمعلول فليأت بها » (10) .

لقد حرصنا على نقل كلام الخليل بحذافيره لأهميته في تاريخ التعليل النحوي فهو يدلّ على أن العناية بالعلل لم تكن مجرد بوادر في عصر الخليل بل إنها تجاوزت ذلك الطور ونشأ حولها نقاش يتناول وجاهة هذا النوع من العمل النحوي وسداد التفكير فيه ؛ كما أنه يتضمن تلميحا إلى غاية النحوي من التعليل ؛ فالتعليل يبدو هنا سعيا إلى وضع تفسير شامل لما نسميه اليوم نظام اللغة ، ومثل الدار الذي ضربه الخليل في كلامه يوضح إلى حدّ ما تصوره للغة واعتباره لها صرحا متكامل العناصر متماسك الأجزاء لكل قسم من أقسامه غاية ولكل عنصر من عناصره سبب وهدف ؛ وبالإضافة إلى كل هذا تتجلى

(10) الإيضاح في علل النحو ص 65 (ط. مصر 1378/1959) .

في هذا النص روح علمية قوامها الشعور بنسبية الأمور والاعتقاد بأن نظرة اللغوي إلى اللغة ليست حتما هي الحقيقة الثابتة والقول الفصل والمهم هو تماسك آرائه وتناسقها وإحكام الترابط بينها .

وإذا ما اعتبرنا كتاب سيبويه صورة للتأليف النحوي في عصره أمكن القول بأن التعليل قد استقر بعد في النحو قبل موفّى القرن الثاني يركن إليه النحوي ليبين أسباب الظواهر المقننة ويبرهن على ما يوجد بين شتات المعطيات اللغوية من تناسق . وليس من شك في أن القرن الثالث هو عصر التعليل الذهبي توسع فيه مجاله وساد فيه البحث عن العلل على حساب الوصف والتقعيد ؛ وقد تظافرت عوامل ثلاثة في نظرنا على بروز هذه الظاهرة : فمن ناحية أولى لا يبدو أن السلف قد أغفلوا جوانب هامة من اللغة المعتمدة في دراستهم من شأنها أن تستنفد مجهودات نحاة القرن الثالث ومن الطبيعي أن يوجه اهتمامهم إلى التعمق في المادة النحوية المتوفرة لديهم بالتساؤل عن أسبابها ومسبباتها ؛ ومن ناحية ثانية فقد تيسرت سبل نقل التراث اليوناني وخاصة المنطق الأرسطي إلى الثقافة العربية ، ولا يخفى ما يمكن أن يستفيده التعليل من المنطق وما يجد فيه المعلل من طرق لوضع المشاكل وأساليب للاحتجاج وحوافز على البحث عن الأسباب والمسببات . أما العامل الثالث فهو احتداد النزاع بين نحاة البصرة والكوفة ، فإذا كان هذه النزاع قد كرس في أواخر القرن الثاني وتمثل أساسا في المناظرة التي جمعت سيبويه والكسائي ببغداد (11) فإن القرن الثالث شهد تبلور المبادىء التي يقوم عليها الاختلاف بين الفريقين وتحديد مجالات النقاش والجدال ؛ وقد تكفلت حلقات التدريس بإبراز الخلاف وعرضه على الجمهور وإعطائه صبغة المواقف المميزة بين الفريقين وتكوين الأنصار والمناهضين لكل فريق، وتوج كل هذا بدروس علمين هما المبرد (286) حامل لواء البصرة

(11) أنظر خاصة طبقات النحويين واللغويين للزبيدي ص 68 وما بعدها، والإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري، ج 2 ص 702 وما بعدها (مطبعة السعادة 1961/1380) .

وثعلب (291) حامل لواء الكوفة ، وإذا ما اعتمدنا كتاب الإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري باعتباره مصورا لهذا النزاع لاحظنا أن التعليل هو ركنه الأساسي وأن المجهود الفكري الذي بذله نحاة القرن الثالث صرف أساسا إلى البحث عن العلل والسعي إلى اكتشاف الجديد منها والحرص على جمع أكثر ما يمكن منها للدفاع عن الموقف الواحد .

وقد أصبحت العناية بالتعليل عنوان البراعة والتبرز في النحو وقد تواصل ذلك في القرن الرابع حتى أنه أصبح العلامة المميزة لبعض أعلام النحو ؛ يقول ابن جني في هذا الصدد : « وقلت مرة لأبي بكر أحمد بن علي الرازي وقد أفضنا في ذكر أبي علي ونبل قدره ونباوة محله : « أحسب أن أبا علي قد خطر له وانتزع من علل هذا العلم ثلث ما وقع لجميع أصحابنا ، فأصغى أبو بكر إليه ولم يتبشّع هذا القول » (12) .

وإذا كان التعليل من الأركان الأساسية في الخلاف بين النحاة واحتل مكانة هامة جدا في نشاط أئمة النحو فليس من الغريب أن تؤلف فيه الكتب . ويبدو أن إفراد التعليل بمؤلفات يرجع عهده إلى نهاية القرن الثاني إذ يذكر أصحاب كتب الطبقات كتابا في العلل لقطرب (206) كما يذكرون كتابا في الموضوع للمازني (236) (13) . على أن التأليف في هذا الموضوع ازدهر خاصة في القرن الرابع ، ويمكن تفسير ذلك بما وفّره القرن الثالث من مادة غزيرة شعر النحاة بالحاجة إلى جمعها وتبويبها وبما هيأه من ظروف برز فيها أعلام قادرون على تجاوز القواعد وتناول الظواهر اللغوية بالتنظير ،وقد ذكر مازن مبارك ثمانية كتب أفردت لهذا الموضوع بالإضافة إلى ما نجده في مؤلفات من نوع الخصائص لابن جني من فصول خاصة بالعلل (14) . إلا

(12) الخصائص، ج 1 ص 208 .
(13) مازن مبارك : النحو العربي : العلة النحوية نشأتها وتطورها ص 69 .
(14) المرجع السابق ص 94 — 95 .

أننا لا نعرف عن هذه المؤلفات شيئا يذكر، ولذا كان اكتشاف كتاب الايضاح في علل النحو للزجاجي ونشره حدثا هاما في تاريخ النحو العربي لأنه أول كتاب خاص بالعلل يكتشف ويخرج للناس .

وباستغلال مادة هذا الكتاب وما جاء في كتاب الخصائص يمكن أن نعتبر أن الكتابة في العلل تتناول نوعين من المواضيع : النوع الأول نسميه بالمواضيع المنهجية وتتمثل في الحديث عن أصناف العلل ومدى وجاهتها (16) ومقارنتها بعلل الكلام والفقه وبصفة أعم فهي تدرس كيفية ممارسة النحوي لها وما ينبغي أن يراعيه في استنباطها (17) . أما النوع الثاني فتطبيقي يتعلق بمسائل النحو وأبوابه كأقسام الكلام ودور الإعراب وإعراب كل عنصر من عناصر الجملة وملامح بعض الصيغ والتغيرات الطارئة عليها .....

إلا أن كتاب الايضاح وكتاب الخصائص لا يكفيان في نظرنا لتقديم صورة شاملة للعلل النحوية ولا يقدمان إلا نماذج لا تبرز مدى تشعبها وإحاطتها بكل المسائل والقواعد . والواقع أن هذا لا يتأتى إلا لتآليف تستعرض مسائل النحو وقواعد بأجمعها من وجهة نظر تعليلية . ويبدو أن بعض النحاة تفطن لإمكانية وضع كتب من هذا القبيل وتنسب كتب الطبقات كتابا لمبرمان (345) (18) موسوم « بالنحو المجموع على العلل » ويبدو من عنوانه خاضعا لهذه الطريقة . وعلى كل فكتاب « علل النحو » لابن الوراق يمثل في نظرنا هذا النوع من التأليف ويجسم سنة لا نجدها عند من نعرف كتبهم وبهذا يوفر لنا اكتشافه وثيقة لا يغنينا عنها – بما فيها من شمول وإحكام في التصنيف – أي تأليف من التآليف الباقية الأخرى. ذلك أن كتاب الزجاجي لا يستنفد موضوع العلل وإنما يقدم جزءا منها فقط ؛ أما كتاب الخصائص

(16) الإيضاح في علل النحو ص 64 – 66.
(17) الخصائص، ج 1 ص 48 – 96 و144، 189 .
(18) الفهرس ص 95 .

فإنه بتداخل فصوله واستطراداته وتنوع مشاغل مؤلفه لا يسهـّل درس موضوع التعليل والسيطرة عليه ، ولا نظن أن كتب الخلافيات كالإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري استوعب الموضوع نظرا إلى أنها مقصورة على ما كان موضوع جدال بين البصريين والكوفيين .

اعتمـد ابن الوراق في كتابـه تخطيطـا لا يختلف عن تخطيـط كتب القواعد وضمـّنه جميع الأبواب التي تحتوي عليها هذه الكتب عادة وهذا ما مكنه من استعراض أنواع العلل النحوية جميعها ومن الإحاطة بمادة التعليل ملتزما بما يسميه ابن جني بالاحتياط في وصف العلة (19) أي تقديمها بطريقة يريدها خالصة من التناقض سالمة من الدور والتسلسل من شأنها أن تصدّ كل الاعتراضات وتدحض كل ما قد يرد بـه المجادل ؛ وبهذا يتسع مجال التعليل في المسألة الواحدة وتتولد العلل بعضها عن بعض فتكون بمثابة الشبكة التي يراد منها الشمول والإحاطة .

يبدأ الكتاب بعدد من الأبواب تتعلق بأقسام الكلام وأسباب تسميتها ، وأنواع الإعراب ودرها في الاسم والفعل ، وظهور حركات الإعـراب في آخر الكلمات دون أولها أو وسطها ، والتنوين والوقف ، واختصاص الفعل بالجزم وإعراب المثنى والجمع المذكر السالم وجمع التأنيث وإعراب كل من المنقوص والمقصور . ثم يتحدث المؤلف عن الفعل معللا أحكامه الإعرابية من رفع ونصب وجزم والأسباب التي تعتبر بعض الحروف من أجلها غير ناصبة بنفسها ، والعلاقة بين الحروف الجازمة لفعل واحد وحروف الشرط وأدواته ؛ ويجره حديثه عن الحروف العاملة في الفعل إلى بعض الحروف العاملة في الاسم أي حروف الخفض وحروف القسم ونواصب الاسم فيستعرض علل عملها وشروطه . ووقوفه عند نواصب الاسم يفضي به إلى النواسخ الفعلية والأسباب

(19) الخصائص، ج 1 ص 146 .

الداعية إلى رفعها للاسم ونصبها للخبر فإلى المبتدإ والخبر وعلل إعرابهما . ثم يأتي دور الفاعل والمفعول والنائب والأسباب الداعية إلى أحكامها الإعرابية . ويتطرق من المفعول به إلى الأفعال الناصبة لمفعولين ثم إلى الأفعال غير المتصرفة كنعم وبئس وحبذا خاتما حديثه عن الفعل بتعليل إضماره . ويتعرض بعد ذلك إلى عمل إسم الفاعل والمصدر عمل الفعل . وبعد الوقوف عند الاشتغال وحتى يعلل مجموعة من الاستعمالات كالتعجب والنداء والترخيم والإغراء . ثم يخصص فصولا لعدد من العناصر المتممة للجملة كالمفعول المطلق والظرف والحال ، ويمر إثر ذلك إلى التوابع من عطف ونعت وتوكيد ثم إلى التمييز والاستثناء . ويعلل بعد ذلك استعمالات مختلفة يعسر الربط بين الأبواب الخاصة بها ومنها مثلا كم ولا والضمير والممنوع من الصرف ... وأخيرا يبحث في التصغير والعدد والجمع والنسب قبل أن يعلل التضعيف وأنواع الهمزة وحروف القسم والتأنيث بغير هاء .

هذه مجموعة الأبواب التي يتكون منها كتاب « علل النحو » لابن الورّاق وأهم ما يسترعي الانتباه هو أنه لا يكاد يخلو من باب من الأبواب المألوفة في كتب القواعد . ويمكن حوصلتها في محاور ثلاثة : أبواب الإعراب وأبواب الجملة وعناصرها والأبواب الخاصة ببعض الصيغ كالتثنية والجمع والتصغير والنسب والعدد ... وبالتزام المؤلف هذه الطريقة أمكنه استقصاء العلل النحوية من ناحية وربطها بمختلف القواعد من ناحية أخرى ، ولا يعني هذا بأن ما يجمعه من مادة هو من وضعه وابتكاره بل يمكن تأكيد عكس ذلك وهو بذلك لا يختلف عن كل من نعرف لهم كتابات في التعليل . لكن تأليفه يبقى طريفا بطريقته في التصنيف .

ولعل التعرض لأحد أبواب الكتاب يبرز بصفة أوضح طريقته في التأليف وقد اخترنا باب حركات الإعراب . ويمكن أن نلاحظ قبل كل شيء أن كتب القواعد تشتمل عادة ضمن أبوابها الأولى على فصل عن الإعراب وأنواعه

وعلاقته بالاسم والفعل (20) وهذا ما يفسر وضع باب حركات الإعراب في بداية « كتاب » علل النحو إثر باب أقسام الكلام . وإذا كانت كتب القواعد تكتفى في الغالب بإبراز الفرق بين البناء والإعراب وبيان الأحكام الإعرابية الأربعة ونصيب كل من الفعل والإسم منها فإن ابن الوراق يعتبر هذه الأمور من تحصيل الحاصل ويتساءل عن أسبابها ويمكن تلخيص أهم ما ورد في باب « حركات الإعراب » في الأسئلة التالية :

– لم انحصر الإعراب في أربعة أضرب ؟
– لماذا اختص الإسم بالجر والفعل بالجزم بينما اشتركا في الرفع والنصب ؟
– لماذا بني الماضي على الفتح والأمر على السكون ؟

ويمكن أن نعتبر هذه الأسئلة ممثلة لأهم المسائل التي يثيرها إعراب الأسماء من ناحية وإعراب الأفعال وبنائها من ناحية أخرى . وقد اكتفى المؤلف في شأن المسألة الأولى بتعليل بسيط إن لم نقل ساذج فلاحظ بأن للإعراب أربعة « أضرب » لأن العلامات الممكنة أربعة : فتحة وضمة وكسرة وسكون ؛ ولم يحاول رغم إعتباره أن الإعراب « إنما يدخل الكلام للإبانة عن المعاني » أن يبرر هذا التقسيم الرباعي بأنواع المعاني النحوية التي يُحتاج إلى التعبير عنها . والواقع أنه إذا كان من الممكن أن يوفق – كما فعل بعض النحاة (21) – بين إعراب الاسم ومعانيه النحوية من إسناد وفضلة وإضافة فإنه يعسر عليه أن يربط بين الجزم ومعنى نحوي من هذا القبيل وهو القائل – حسب النظرية البصرية – إن « الإعراب لا يغيّر معنى الفعل بدخوله عليه » وإن الأفعال « لو لم تعرب لم يشكل معناها ... » أو إن « إعرابها أوتركها لا يخلّ بمعناها (22) » .

(20) انظر مثلا الجمل للزجاجي ص 18 واللمع في النحو لابن جني ص 2 – وشرح المفصل لابن يعيش، ج 1 ص 49 .
(21) أنظر شرح المفصل ج 1 ص 71 .
(22) علل النحو : تحقيق المنصف الحجي، نسخة مرقونة توجد بمكتبة كلية الاداب ص 4 .

أما فيما يتعلق بأنواع الإعراب التي تدخل على الإسم والفعل فإن ابن الوراق يبدأ جوابه بمقدمة عن دور الإعراب فيتبنى المذهب البصري ويؤكد « بأن أصل الإعراب إنما هو للأسمـاء دون الأفعـال » « لأن الأسماء وحدها – حسب تعبيره – هي التي تختلط معانيها بزوال الإعراب » ؛ وينتج عن هذا أن من حق الأفعال أن تكون مبنية، ويقتضي المنطق أن تكون مبنية على السكون نظرا إلى أن الحركات ينبغي أن تكون للإعراب . فإذا كان المضارع معربا فليس لأسباب معنوية وإنما لشبهه بالاسم إذا يأتي كالاسم صفة (مررت برجل يضرب أو ضارب) وتحتاج إلى ما يدقق معناها ويُمحّضه للحال أو الإستقبال (بواسطة السين وسوف) كما يحتاج الاسم إلى أداة التعريف للدلالة على مسمّى بعينه ، ويقترن باللام عندما يكون خبرا لإنّ كما هو الشأن بالنسبة للإسم (إن زيد ليقوم – لقائم) ويدلّ على زمانين مثل اسم الفاعل . لذا يحمل المضارع في إعرابه على الاسم وليس هو معربا بالأصالة ؛ لذلك يدخله الرفع والنصب كما يحدث للاسم وليس في هذين الحكمين على حد تعبير ابن الوراق « ما يوجب إختصاصهما أو أحدهما بالفعل والاسم فوجب أن يدخلا عليهما (23) » . أما الجر فيكون بالإضافة وغرضها « تخصيص المضاف » والفعل لا يمكن له القيام بهذا الدور ولذا امتنع الجرّ منه . ولكن لماذا امتنع الجزم من الإسم ؟ السبب هنا ليس معنويا كما هو الشأن بالنسبة إلى الجر مع الفعل وإنما هو نظري يعتمد مبدأ يكاد يكون ما ورائيا وهو أن الجزم يوجب الحذف وينجرّ عنه لو دخل الاسم حذف الحركة والتنوين وهذا لا يجوز لأن الاسم « في نهاية الخفـّة » والحذف « يؤدّي إلى الإجحاف به » .

هكذا نلاحظ أن علة الأحكام الإعرابية التي تطرأ على الإسم علة معنوية تتمثّل في اجتناب اللبس وإفادة المعنى النحوي المؤدّى . أما العلل المعتمدة في تبرير إعراب الفعل فواحدة منها فقط معنوية تبرر ظاهرة سلبية وهي امتناع

(23) المصدر السابق ص 6 .

الجرّ منه . أمّا رفعه ونصبه وجزمه فتعلل بنوع من التصورات الذهنية لا يمتّ بصلة إلى دوره النحوي في الجملة ولا إلى ما يفيده من معنان إضافية كالزمن والإثبات والنفي والنهي ....

بقي بناء الفعل وأسباب اختلافه من الماضي إلى الأمر . فالمبدأ الذي يقرّه ابن الوراق وسائر النحاة هو « أن أصل الأفعال السكون » وهذا ما يتوفر في الأمر أو على الأقل ما أسند منه إلى المخاطب المفرد وهو الصيغة النموذجية المعتمدة لدى النحاة في تحاليلهم . لكن الماضي تبنى صيغته النموذجية – أي صيغة المفرد الغائب – على الفتح . وهذا ما يدعو إلى التساؤل عن سبب اختلافه عن الأمر . يجيب ابن الورّاق بأن للماضي مزية على الأمر لأن له بعض الشبه بالاسم إذ يأتي مثله صفة (مررت برجل قام – قائم) كما يمت بصلة إلى المضارع فيقع موقعه في الشرط (إن ضَرَبْتُ ضربْتَ – إن تَضْرِبْ أضْرِبْ) ولا يحصل شيء من هذا مع الأمر ؛ لذا لم يُخْتَرْ السكون علامة لبنائه وإنما اختيرت حركة لإبراز ما له من قرابة بالاسم والفعل المعرب ؛ وقد خصت الفتحة بذلك من ناحية لأنها أخف الحركات ومن ناحية أخرى لامتناع الفعل من الكسر ووجوب تحصينه من كل ما يشتمّ منه الجرّ ولاجتناب الخلط الذي قد يحصل مع الضم بين المفرد الغائب بالجمع الغائب (قامُ قد تختلط في مجرى الكلام بقاموا) .

وهكذا يحصل نوع من التفاضل بين صيغ الفعل الثلاث الماضي والمضارع والأمر فالمضارع يحتل المرتبة الأولى لإعرابه ثم يأتي الماضي وقد « مُنِع الإعراب لنقصه على المضارع وفضّل بحركة لمزيته على فعل الأمر » ثم نجد الأمر في أسفل السلّم ولذا بُني على السكون .

إن ما ورد في باب « حركات الإعراب لا يصور إلا النزر القليل مما جاء في كتاب ابن الوراق ولكنه يمثل نموذجا من طريقة التأليف ويُقدم

صورة مصغرة من مشاغل صاحبه واتجاهاته ويرسم حدود ابتكاره . فالتأليف ينطلق من القواعد والقوانين المعروفة لإزاحة اللثام عن أسبابها وعللها مسايرا الأبواب التي نجدها عـادة في كتب النحـو لتوزيـع المادة التعليليـة على تلك الأبـواب . والمشاغـل بصرية النزعـة تندرج في نطـاق السعي إلى تبرير كل الظواهر النحويّـة لتقديمها في صورة متلائمة محكمة التنسيق تنطق بسمو العربية وحكمة أصحابها ؛ والمادة تنتمي إلى ذلك الزاد المشترك الذي تراكم شيئا فشيئا منـذ نشأة النحو العربـي فـلا يمكن الحديث عـن طرافـة راجعـة إلى ابتكار المؤلف وإنمـا يمكن التأكيـد بـأن مجهوده يبـرز في منهج التأليف في المرتبة الأولى وفي تقديم بعض الجزئيات وصوغ بعض المفاهيم في مرتبة ثانية .

عبد القادر المهيـري

أدب « أيـــام العـــرب » (*)

بقلـم : محمد اليعـــلاوي

تمهيـد :

« أيام العرب » هي الوقائع الحربيّة التي كانت تدور في الجاهليّـة بين قبائل البدو . منها ما ينحصر في قبائل الشمال العدنانيّة ، أو في قبائـل اليمن القحطانيّة مثل حروب الأوس والخزرج . ومنها ما يقابل بين العدنانيّيـن والقحطانيّيـن . ومنها ما وقع بين العرب وغيرهم من الأمـم كيومي الصفقة وذي قار ضدّ جيوش كسرى .

هذه الوقائع المشهورة دُوّنت تحت هذا العنوان « أيّام العرب » في أخبار وقصص متفاوتة القيمة والطول ، ابتداء من القرن الثاني للهجرة ، دوّنها الرواة والإخباريّـون الذين اشتغلـوا بتدويـن الشعـر الجاهليّ . لكنّ العبـارة توسّع مـدلولهـا في العهـد الإسلامـيّ فشمـل الفتوحـات ، فصار أصحـاب المغـازي والسيـر يقولـون « يـوم القادسيّـة » ، « يـوم اليرمـوك » ، قياسـا على الأيّام الجاهليّة .

(*) هذا الفصل مستوحى من دروس كنت ألقيتها بكلية الآداب بتونس سنة 1974 — 1975 .

فالأيّام تعني إذن الحروب ، وتعني أيضا النصوص المكتوبة التي تروي تلك الحروب . وهي ، قبل ذلك ، تعني الشدائد والمحن . يفسّر الزمخشري العبارة القرآنيّة : « وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ » (إبراهيم ، 5) فيقول : وأنذِرهم بوقائعه التي وقعت على الأمم قبلهم ، قوم نوح وعاد وثمود .. ومنه أيّام العرب لحروبها وملاحمها كيوم ذي قار ويوم الفجار وغيرها (1)». ويقول اللسان — مادّة يوم — نقلا عن ابن السكّيت بعد أن أقرّ معنى الحروب والوقائع للفظ الأيّام : « وإنّما خصُّوا الأيّام دون الليالي في الوقائع لأنّ حروبهم كانت نهارًا » . فالنهار يختصّ بضوء النهار ، في حين أنّ « يوم » يعني المدّة الزمنيّة التي يكون فيها النهار ، أي نور الشمس . والشعوب الساميّة عامّة كانت توقّت بالليالي ، أي بالأهلّة والقمر ، ثمّ تأثّرت بالتوقيت الغربيّ الذي يعتمد على التقسيم الشمسيّ لليوم ، وهو الفترة ذات أربع وعشرين ساعة .

ونعني بـ«أدب أيّام العرب» مجموع النصوص التي دوّنت فيها تلكم الوقائع العتيقة ، انطلاقا من مشافهة الرواة الأعراب في بواديهم (2) ، ثمّ من حلقات الدرس بالبصرة والكوفة ، وجُمعت أخيرا في القصص المحكم الذي وصل إلينا في كتاب « نقائض جرير والفرزدق » لأبي عبيدة (3) ، ثمّ في كتاب الأغاني ، وفي العقد الفريد ، وعند الطبريّ وابن الأثير ، والميدانيّ في مجمع الأمثال — نظرا إلى أنّ كثيرا من الأمثال السائرة كانت وليدة الوقائع — وأخيرا عند أصحاب الموسوعات كالقلقشندي في صبح الأعشى والنويريّ في نهاية الأرب . ولعلّ كلّ هؤلاء كانوا عالة على أبي عبيدة في نقائضه وفي كتابَي الأيّام المنسوبَين إليه والذَين لم يصلا إلينا (4) .

(1) تفسير الكشاف ، طبعة مصطفى بأبي الحلبي ، القاهرة ، 1966 ، ج 2 ص 367 .
(2) د. عبد الحميد الشلقاني : الأعراب الرواة ، طرابلس ، ليبيا ، 1975 ، ص 71 .
(3) توفي أبو عبيدة سنة 825/210 ، والنقائض نشرها بيفان بليدن سنة 1918 في 3 أجزاء .
(4) فصل « أيام العرب » بدائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ص 817 .

وقد انتقى محمّد جاد المولى بك وعلي محمّد البجاوي ومحمّد أبو الفضل إبراهيم ، من هذه المصادر القديمة ، مادّة الكتابين النفيسين الذين نشروهما منذ ثلاثين عاما تحت عنوان : « أيّام العرب في الجاهليّة » و« أيّام العرب في الإسلام » . وقد قصرنا دراستنا على الكتاب الأوّل ، فاهتممنا بالأيّام الجاهليّة لا غير ، لأنّ الدوافع إلى الحرب ، وطرق القتال ، وأنواع العلاقات والعصبيّات فيها لم تزل فطريّة بدائيّة ، ولم تُطبع بعدُ بالنزعة التوحيديّة التي جاء بها الإسلام .

فهذا الأدب هو أوّل نموذج للنثر القصصيّ العربيّ ، في المعنى « الدراميّ » للقصص ، أي تسلسل الأحداث من مقدّمة إلى عقدة إلى انفراج ، مع تحليل لنفسيّات الأبطال ، وإشعار للقارىء بالعبرة الأخلاقيّة الإنسانيّة التي ينبغي أن يستخلصها من تصرّفاتهم . فالأيّام من هذه الناحية قصص حربيّ خليق بأن يدرس من جهتي المضمون والشكل ، في سموّ معانيه وعمق أبعاده الخلقيّة ، وفي طرافة خياله وجزالة لغته وتنوّع أساليبه التعبيريّة ، وبالخصوص في سرده للحوادث وترتيبها وقطعها ببعضها بعضا على مقتضى التشويق القصصيّ . ولعلّها هي النموذج الصحيح من النثر الروائيّ العربيّ أوّل نشأته ، فيحسن أن يدرس فيقارن بالكتابة الأنيقة الرصينة التي توخّاها أعلام القرن الرابع . فلئن أعجبنا ، وما زلنا ، بأسلوب أبي الفرج الأصفهانيّ ، فإنّه ، والحقّ يقال ، لا يختلف في روايته للأيّام عن كلام أبي عبيدة .

ونصوص الأيّام يمتزج فيها النثر بالشعر ، كما سنفصّل بعد قليل . فالشعر أنموذج حقيقيّ ، أو على الأقلّ صورة مشبّهة ، من الأبيات التي قيلت بسبب الوقعة ، قيلت في الفخر والاعتزاز بالنصر ، وفي التفجّع على الضحايا وتوعّد الخصوم بالعودة العاجلة القاهرة ، وفي وصف القتال والتحريض على الجلاد والثبات . فصارت الأيّام ، من هذه الناحية ، مصدرا هامّا من مصادر الشعر الجاهليّ .

وهي ، من ناحية ثالثة ، لا تخلو من فوائد اجتماعيّة تاريخيّة ، إذ تصوّر العصبيّات القبليّة القائمة على تنافس ترابيّ « معاشيّ » غالبا ، وعلى الاعتزاز بخلوص النسب من الهجنة ، ونظافة الحسب من العار . وتُعطينا لمحات عن معتقداتهم الدينيّة ومبادئهم الأخلاقيّة ، وعاداتهم في السلم والحرب . كما تصوّر الأحلاف والقرابة والمصاهرات ، وانعقادها وانحلالها بحسب الظروف والمصالح ، وما يتبع كلّ ذلك من مفاخرات و« نقائض » ، ممّا يعطينا صورة صالحة عن المجتمع الجاهليّ « في تحاربه ، على ما تقتضيه طبيعة البداوة ، في الطور الثاني من تاريخ العرب قبل الإسلام (5) » .

وسنتناول ، في دراستنا هذه ، ثلاث نقط رئيسيّة :

1) ملاحظات عامّة في المنهجيّة التي اتّبعها الرواة لتأليف هذه النصوص.

2) ملاحظات واستنتاجات حول تصوير هذه الروايات للمجتمع الجاهليّ.

3) محاولة استنباط لعناصر الفنّ القصصيّ فيها ، من وجهتَيْ التركيب الروائيّ وأسلوب الصياغة .

I ـ عناصر روايات الأيّام

1 ـ الأيّام والتاريخ

لنصوص الأيّام شأن كبير عند المؤرّخين العرب الأوّلين ، الذين كانوا يصعدون ، في تأريخهم لحياة العرب ، إلى البشريّة الأولى ، إلى العمالقة وثمود وعاد ، ويعرّجون ، نزولا ، على أخبار طسم وجديس وغيرهما من القبائل البائدة ، ثمّ يهتمّون بالقبائل القائمة ، فيدرجون أيّامها في صلب التاريخ ويفصّلون أحداثها بنفس العناية التي يولونها للفتوحات الإسلاميّة أو لأخبار الدولتين الأمويّة والعبّاسيّة .

(5) جرجي زيدان : العرب قبل الإسلام ، القاهرة ، 1908 ، ج 1 ص 220 .

واهتمامهم هذا بروايات الأيّام لا يجبرنا على تقبّلها منهم هكذا ، كما وردت ، وتصديـق ما ترويـه لنا من أسبـاب الحروب ونتائجها ، وتشعّب الأحداث وتفاصيلها ، كما لو كانت تاريخا مرتّبا مضبوطا . فهي نصوص شبه تاريخيّة ، تقع وسطا بين التاريخ الأسطوريّ والتاريخ الحقيقيّ ، ولا يمكن انتقادها كما تُنتقد النصوص التاريخيّة ، مثلا بمقابلة الروايات بعضها ببعض : فالرواية هنا تكاد تكون واحدة ، ونعني رواية أبي عبيدة في كتابيه المفقودين وفي النقائض ، وعنهـا تفرّعت الروايـات اللاحقـة . وأبو عبيـدة نفسه قد شذّب ما وصل إليه ، إمّا مشافهة وإمّا كتابة ، بواسطة رواة القبائل والمدوّنين الأوّلين ، وحذف منه كثيرا من التضخيم والمغالاة ، فلم يُضْفِ ، مثلا ، صفة الحرب الحقيقيّة إلاّ على أربعة أيّام من هذه المجموعة التي بلغت ، في أحد كتابيه ، ألفا ومائتي يوم : يوم الكلاب ، ويوم ربيعة أي حـرب البسوس ، ويوم شعب جبلة ، ويوم ذي قار . ويقول أيضا ، في شأن حرب البسوس التي دامت ، في الذهن الشعبيّ ، أربعين عاما : « وكانت واقعات مزاحفات تتخلّلها مغاورات، وكان الرجل يلقى الرجل، والرجلان الرجلين، وهكذا » (6) . ولا غرابة أن يبدي أبو عبيدة هذا التحفّظ : فالترتيب الزمنيّ ضعيف أو معدوم ، والتسلسل المنطقيّ بين الأسباب والنتائج مختلّ غالبـا ، والأماكن مبهمة ، وأسماء الأعلام مشتبهة . ثمّ إنّ عبارات السرد ، لئـن صلحت للقصص البطوليّ ، فهي لا تصلح للتدقيق التاريخيّ : « واقتتلوا قتالا شديـدا ، « وقتلت بكـر مقتلـة عظيمـة ... » ، « وقاتلهم حتّى كثرت القتلى والجرحى فيهم ... » ، دون ضبط لعدد القتلى ولا لمدّة القتال .

ولكن ، بالرغم عن هذا الإبهام ، وهذا الميل إلى التضخيم ، فإنّ الأيّام تعطينا صورة بدائيّة أوّليّة عن المجتمع الجاهليّ ، تواصلت ملامحها في المجتمع

(6) أيام العرب في الجاهلية ، القاهرة 1953 ، ص 155 . وانظر : جواد علي : المفصل في تاريخ العرب ، ج 5 ، ص 343 .

الإسلاميّ الأوّل بعد وفاة الرسول (صلعم) مباشرة ، حين عادت العصبيّات القديمة إلى شدّتها ، وصار التطاحن على الحكم يوقظ الأحقاد الدفينة ويغذّي الإحن القديمة التي كانت تمزّق العرب بين قيسيّة ويمنيّة ، وتميميّة وبكريّة ، وهاشميّة وعبشميّة الخ ...

2 ـ الأيّام والعصبيّات

فالعصبيّة كانت محرّكا قويّا للأحزاب والجماعات السياسيّة منذ منتصف القرن الأوّل للهجرة . وكانت سلاحا ناجعا عند معاوية بالخصوص وعامّة خلفاء بني أميّة ، بها يذكون نار الفتنة بين خصومهم ، ويفرّقون شمل منافسيهم على الخلافة . فجنّدوا الشعراء ، ولا سيّما الثالوث الأمويّ ، لرفع بني عبد شمس ، والغضّ من بقيّة الأسر . وانتدب معاوية النّسابة الكبير دغفلاً السدوسيّ لتلقين وليّ عهده يزيد القدر الضروريّ من أنساب القبائل ومناقبها ومثالبها ، اقتناعا منه بأهمّيّة الوقوف على الأنساب لإحكام السيطرة على الأحزاب والفئات .

ذلك أنّ الأنساب ، وإن كانت « علما لا ينفع وجهالة لا تضرّ » ، لم تكن تُتَعلّم للغرض الشريف الذي أوصى به الرسول (ص) : « تعلّموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم » ، بل للتذكير بالأمجاد السالفة ، ولتبكيت الخصوم بذكر المخازي المشهورة في هذه القبيلة أو تلك، مثلما فعل زياد بن أبيه حين جمع كتابا في مثالب القبائل، احتياطا على من قد يغمز في نسبه هو ويطعن في أصله . وازدهر أدب المثالب وبرع فيه طبعا الإخباريّون ، وبخاصّة ذوو الموجدة على العرب ، مثل أبي عبيدة صاحبنا ، الذي كان ، على زعم ابن قتيبة ، « أغرى الناس بمشاتم الناس » (7) .

(7) محمد كرد علي : رسائل البلغاء ، القاهرة ، 1946 ، ص 346 .

وفي الجانب المقابل ، كان بعض علماء الموالي يتقرّبون إلى العنصر العربيّ الحاكم ، فيلفّقون لأنفسهم نسبا عربيّا ، متعرّضين إلى سخريّة زعماء الشعوبيّة مثل بشّار في هجائه لأبي عمرو بن العلاء ، أو أبي نواس في شخص اسمه « عديّ » فيقلبه إلى « دعيّ » : (بسيط)

إذا نسبتَ عديّا في بني ثُعل فقدّم الدالَ قبل العين في النسب(8)

ولقد استفحل التنافس في عهد الأمويّين إلى حدّ أن صارت تلتمس لتعزيزه العصبيّات القديمة الجاهليّة ، فلم يعُد الاهتمام بأيّام العرب ناتجا عن الميل الطبيعيّ إلى معرفة الأصل والمحتد ، والرغبة في اكتشاف الأمجاد السالفة والتباهي بها أمام المنافسين ، أو التسلّي بها عن واقع خامل وضيع ، بل أصبح ناتجا عن عزم على تدعيم العصبيّات الجديدة بمنافسات قديمة ، صحيحة أو موهومة ، حتى ليَفترضُ المرء ، قياسا على ما ارتآه مرجوليوث في الشعر الجاهليّ (9) أنّ العصبيّتين القيسيّة واليمنيّة ، اللتين عُرفتا بتطاحنهما الطويل ، إنّما تولّدتا في الواقع عن التنافس السياسيّ بين الأنصار — وهم من الأوس والخزرج اليمنيّين — من جهة ، والمهاجرين — وهم قرشيّون مضريّون — من جهة أخرى ، في زمن الرسول (ص) وبعده ، فامتدّ التنافس في حركة تراجعيّة إلى الماضي ، فاختُلقت له دعائم في أيّام العرب وفي شعر الشعراء .

وهذا الافتراض لا يخلو من غلوّ ، لأنّ العصبيّات لم تنحصر في العدنانيّة والقحطانيّة . فهناك عصبيّات شديدة داخل البطن الواحد والفخذ الواحد (10) : فحرب داحس والغبراء دارت بين عبس وذبيان ، وهما من غطفان داخل العصبيّة القيسيّة . وحرب البسوس قابلت بين بكر وتغلب ،

(8) ديوان أبي نواس ، نشر أحمد عبد المجيد الغزالي ، ص 524 .
(9) ريجيس بلاشير : تاريخ الأدب العربي ، باريس ، 1952 ، ص 170 .
(10) فصل « عرب » وجزيرة « العرب » من دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ص 562 و568 .

وهما من وائل بن ربيعة . وكذلك عند اليمنيّة ، كانت حروب الأوس والخزرج كثيرة ، وكلاهما من الأزد . وحتّى على مرتبة الأفراد : لا ننس الملاحاة الطويلة بين جرير والفرزدق ، وهما تميميّان مضريّان ، ألاّ أنّ الأوّل يربوعيّ ، والآخر دارميّ . وهما ، رغم هذه العداوة المغالية ، يجتمعان في خدمة الدولة الأمويّة .

وهذا العلم لا يفضي إلى معرفة يقينيّة بالأجداد والأصول ، فـ« لا أحد من الشعوب والقبائل يعرف حقيقة الشخص الذي ينسب إليه » (11) ، نظرا إلى بعد المدّة الزمنيّة ،وتشابهالأسماء — فكم من شخص وكم من قبيلة تدعى حنظلة أو بكرا أو ثعلبة — ونظرًا الى تقارب المنازل في الجزيرة العربيّة واختلاط قبائل الجنوب بعرب الشمال بعد انفجار سدّ مأرب وهجرة سبأ إلى اليمامة ونجد والحجاز ، ونظرا إلى اندثار قبائلَ وانبعاث أخرى وانعقاد الأحلاف وانحلالها المستمرّ .

وأخيرا لا ننكر أنّ علم الأنساب كانت له غايات إيجابيّة عمليّة ، بإزاء هذه الغايات السياسيّة العدائيّة : ذلك أنّ الدولة الإسلاميّة في أوّل عهدها كانت محتاجة إلى ضبط الأنساب ومعرفة العلاقات بين الجماعات ، معرفة « عموديّة » في القبيلة والعمارة والبطن والفخذ والعشيرة والفصيلة ، و« أفقيّة » في الحلف والمصاهرة والولاء ، حتّى يسهل توزيع الفاتحين في الأمصار وتوطينهم في العواصم المحدثة كالبصرة (12) والكوفة والفسطاط ، وكذلك ترسيم الأجناد في الأقاليم الجديدة بحسب التآلف القبليّ كما وقع في كور

---

(11) إحسان النص : العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي ، ص 19 ، ثم فصل « الوقائع القبلية » ص 627 .

(12) شارل بلا : الوسط البصري ونشأة الجاحظ ، باريس 1953 ص 139 — 145 .

الأندلس ، وأخيرا توزيع الأعطيات والغنائم — ضمن ما يسمّى « ديوان الجيش » — على العشائر ، لا على الأفراد بأعيانهم وأسمائهم (13) .

كلّ هذه الغايات ، الإيجابيّة منها والسلبيّة ، ساعدت على ازدهار « علم » الأنساب ، فألّفت فيه الكتب مبكّرا ، مثل كتابَيْ قريش وثقيف لحمّاد الراوية ، و« بيوتات قريش » و« جمهرة النسب » لابن الكلبيّ . بل تجاوز الشغف بالنسب نسب البشر إلى نسب الحيوان ، فألّف ابن الكلبيّ هذا كتابا في نسب الخيل (14) ذكر فيه أشهر جياد الجاهليّة مثل داحس ، رأس البلاء في الحرب بين عبس وذبيان ، و« حذفة » فرس خالد بن جعفر العامريّ بطل يوم النفراوات ، و« الأعوج » و« صريح » المشهورَين في الشعر الجاهليّ ، وغيرهما كثير .

3 — الشعر والنثر في الأيّام

وصلت إلينا روايات الأيّام بفضل النواة الشعريّة التي احتفظت بها ذاكرة القبائل ، فكان هذا الشعر هو الأثر الباقي من الوقعة والصدى البعيد للقتال . ونعني بالخصوص الشعر الذي نطق به أثناء الوقعة — وكثيرا ما يكون رجزا مرتجلا — أو بعدها بقليل ، فيكون بمثابة « الأداة المذكّرة » (15) التي يستمدّ منها الراوي عناصر خبره ، أي : الأطراف المتنازعة ، والدوافع إلى الحرب ، وتفاصيل القتال ونتائجه ومواقع اللقاء الخ ...

---

(13) فصل « ديوان » في دائرة المعارف الإسلامية ج 2 ص 333 . وفيه يقول عبد العزيز الدوري : « كان تسجيل الجنود في ديوان الجيش يتم على يد لجنة تتركب من ثلاثة نسابين ، واستمر العمل على هذا الوجه إلى آخر الدولة الأموية » .

ويقول كلود كاهين في فصل « جيش » ص 517 : « كان الجنود يتجمعون في الجيش وفي المصر بحسب انتسابهم القبلي » .

(14) فصل « الكلبـي » بدائرة المعارف ، ج 4 ص 517 ، وتوفي ابن الكلبـي سنة 819/204 . وقد طبع كتابه « أنساب الخيل » بالقاهرة سنة 1946 بتحقيق أحمد زكي .

(15) فصل « تاريخ » بملحق الطبعة الأولى من دائرة المعارف ، ص 250 .

ذلك أنّ الذاكرة تضعف على مرّ الزمان ، فتنسى الحوادث وتمحي الأسماء ويعفو المكان ، ولا يبقى في الذهن الجماعيّ إلاّ عنوان يوم : ذو قار ، الفجار ، الكديد ، حليمة ... أو اسم بطل : قيس بن زهير ، حاجب بن زرارة ، عامر بن الطفيل ، بسطام ... أو اسم امرأة شاعرة : دختنوس ، جليلة بنت مرّة ... أو اسم فرس : داحس ، ذو العقّال ... يتناول الراوي كلّ ذلك بالدرس ، فيوطّىء للحوادث ويشرح التفاصيل ، ويربط بينها ويعلّق عليها ، شأنه شأن شرّاح الشعر والخطب الذين يقدّمون للنصّ بذكر ظروفه ، ويشرحون غريبه ويوضّحون إشاراته (16) كما يفعل المفضّل الضبّـي والأصمعيّ وأبو زيد القرشيّ في مختاراتهم ، وشرّاح الدواوين فيما بعد كالتبريزيّ وابن خالويه والعكبريّ وغيرهم . وهي نفسها الطريقة التي يتّبعها رواة الشعر الشعبيّ في البلاد العربيّة إلى اليوم ، كما يظهر من هذا الشاهد التونسيّ : « ... فقرّر فرسان جلاص اعتراض طريق الجيش الفرنسيّ ، والتقو « به بالمكان المسمّى مقرن – أو هيشر – ونشبت بين الفريقين معركة مهولة أظهر فيها علي بن عمارة بطولة أسطوريّة . ووصفه أحد شعراء ذلك العصر فقال :

« ...يُنظرْ فِي غبْـارْ عـجـاجْ مِـنَ الشرْقْ تـهـيّا
جبْـدْ امرَايَـاتْ يُنْظرْ يشْبـحْ بانْجالـه
« قَالِـلْهمْ : جـاتْ قُـومْ العـربانْ سْـريّـة
فِـي المقـرن جُـوهْ اولادْ الفِـتـنـة الرّجَالـهْ
« جلاصِـي مَعْـرُوفْ ولْـدَ عْـمـارَة مِـنْ زَيّـه
رَاكِبْ عَلْ الكُوتْ يَغلِـي مِنْ غُزْرِ جْهَالَة (17) »

(16) بلاشير : تاريخ ... ص 112 – 117 ، وبالخصوص التنبيه الرابع من ص 114 ، حيث ينقل ملاحظات الباحثين « موسيل » و « صوسين » عند منشدي البدو .

(17) المرحوم محمد المرزوقي : صراع مع الحماية ، تونس 1973 ص 105 ، والكوت هو الفرس .

فظاهر من هذا المثال — ومن كثير من أخبار الأيّام — أنّ المقدّمة النثريّة والسرد الذي يليها لا يزيدان شيئا ذا بال على ما يحويه الشعر ، والقارىء يستطيع أن يفهم من النواة الشعريّة معظم التفاصيل التي يضيفها السرد ، حتّى إنّ المستمعين الشغوفين بأخبار البطولة في حلقات السمر صاروا يعتبرون الشعرَ تكرارًا وفضولاً ، فيطلبون من الراوي — « الفداوي » أو المدّاح في تونس — أن يتجاوز الشعر ويمرّ عليه سريعا حتّى يواصل تعداد مآتي الأبطال كفارس اليمن أو الزير سالم أو أبي زيد الهلالي . ألاّ إذا كان الراوي يتغنّى بالشعر على ربابته ، فسماعه آنذاك مستحسن .

وقد ذهب فرانز روزنطال إلى رأي مخالف ، فرأى أنّ النواة الشعريّة والإضافات النثريّة قد وُجدتا معا « رغم أنّ الأشعار تبدو أكثر أصالة » (18) . فإذا كان هذا الباحث يعني الأبيات المرتجلة التي ينطق بها الأبطال في المواقف الحاسمة ، كأراجيز ربيعة بن مكدّم في يوم الكديد :

خلّ سبيلَ الحُرّة المنيعَةْ إنّكَ لاقٍ دُونَها ربيعة

أو فخر رياح بن الأسكّ بعد خلاصه في يوم منعج : (كامل)

قالت لي: استأسر لتكنفَني حينا ويعلُو قولُها قولي

فالتوازي الزمنيّ بين هذه المقطوعات والسرد النثريّ مستبعد ، إذ لا حاجة للرواة إلى الزيادة والشرح ما دامت الوقعة عالقة بالأذهان ، ولا حاجة للبطل أن ينقلب إلى شارح لشعره ، فلا هو بالراوي الناقل ولا بالمدرّس المفسّر .

ثمّ إنّ هذه الأبيات التي ولّدَتْها الوقعة كثيرا ما تكون ساذجة بسيطة ، ممّا يدلّ على بداهتها ، في حين أنّ الخبر النثريّ يخضع ، كما سيأتي بيانه ، إلى كثير من شروط القصّة المصنوعة المحكمة الحبك . حتى القصائد الطوال

(18) علم التاريخ عند المسلمين ، تعريب صالح أحمد العلي ، بغداد ، 1963 ، ص 31 — 32 .

« المحكّكة » التي ينظمها الشعراء « المحترفون » كالأعْشى في ذكر يوم ذي قار ، أو الكميت بن زيد مفاخرا بيوم منعج : (طويل)

همُ قتلوا شأس الملوك وأرغموا أباه زهيرا بالمذلّة والنكل

حتى هذه القصائد المصنوعة لم يكن زمن نظمها بعيدا عن زمن الوقائع بدرجة أن يحتاجوا في فهمها إلى شروح وتوطئات وتفاصيل . وخير دليل على تأخّر النثر عن الشعر هو التضارب الذي نلحظه أحيانا بين النواة الشعريّة والتفاصيل النثريّة ، أي بين « المتن » و« الحاشية » كما يقول الشرّاح . ففي يوم منعج يقول زهير راثيا ابنه : (طويل)

لقد كان مأتاه الرِّداهَ لحتفه وما كان لولا غرّة الليل يغلب

فيشعرنا أنّ شأسا قتل على الرداه ، أي الآبار ، ليلا ، مع أنّ الخبر يقول :

« ... وقرّ على ردهة في جبل رياح الغنويّ .. ثمّ أنشأ يغتسل بين « الناقة والبيت ، وامرأة رياح تنظر إليه ، وهو مثل الثور الأبيض .

« فقال رياح لامرأته : أعطيني قوسي الخ ... (19)» ، وما نظنّ أنّ « امرأة رياح تراه عريان في جوف الظلام فيلتمس لها الراوي هذه الصورة « الجنسيّة » التي قد تكون دفعت في قلب الزوج غيرة شديدة فقتل الشابّ .

وخلاصة هذا الباب أن إضافات الرواة – رواة القبائل أوّلا ، ثم «كبار الرواة» الكوفيّين والبصريين كما يقول بلاشير في تاريخه – شبيهة بما فعله أبو عبيدة في نقائض جرير والفرزدق : فالشاعران يذكران الأيّام للاستشهاد بها على المفاخر والمخازي ، ولا يحتاجان إلى توضيح الإشارة لأنّ الأيّام داخلة في

---

(19) أيام ... ص 230 .

« الرصيد الثقافيّ » عند الشعراء ، وحتى في رصيد جمهور القرن الأوّل (20) ، فيأتي أبو عبيدة بعد مضيّ قرن من الزمان (21) فيحتاج هو إلى الشرح لأنّ ذاكرة جمهور القرن الثاني قد ضعفت ، فوجب إسعافها بالتفاصيل ، فكانت الروايات .

4 ـ أصناف الشعر في الروايات

قد لا نحتاج إلى إثارة قضيّة الانتحال والثبوت في الشعر الجاهليّ من جديد . فالمعركة قديمة لم يخضها مرجوليوث ثمّ طه حسين فحسب ، بل خاضها اللغويّون والإخباريّون والرواة بالكوفة والبصرة وبغداد منذ نهاية القرن الثاني . وإنّما رجع إلى القضيّة المستشرقون والباحثون في العصر الحديث بطرق علميّة عصريّة ، فكان مقال مرجوليوث سنة 1925 ، وردّ عليه ليّال ناشر المفضّليّات وبراونليش ، وهما من قومه . ثمّ كان كتاب « في الشعر الجاهليّ » في العام الموالي ، فتعرّض طه حسين بسببه إلى حملة عنيفة من الرافعي وغيره . وقد تعرّض لهذه الخصومة بصفة ضافية مؤرّخو الأدب (22) . ورأيُنا الخاصّ ، فيما يتعلّق بشعر روايات الأيّام ، أنّ مسحة البساطة والارتجال

(20) والدليل على أن الأيام جزء من الرصيد الثقافي العربـي ، ادراجها تفصيلا في الموسوعات التي تؤلف من أجل الكتاب ومنشئي الدواوين كصبح الأعشى ونهاية الأرب المذكورين . ونجد دليلا آخر في تعريف ابن خلدون (المقدمة ، القاهرة 1327 ، ص 647) لعلم الأدب فيقول : ... مع ذكر بعض من أيام العرب يفهم به ما يقع في أشعارهم منها ، وكذلك ذكر المهم من الأنساب الشهيرة والأخبار العامة ... فالأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل علم بطرف ...
وربما ألفوا في الأيام منظومات تعليمية كالتي عثرنا عليها بموريتانيا ، وهي تقول في بعض أبياتها :
حرب البسوس فيها بكـر قد غلب ... تغلب بعدمـا لهـم كان الغلب
بسوس هي خالـة جساس التي ... ناقتهـا سبب تلك القتلـة
وانظى النصف الأول من القصيدة الفزارية في الحوليات 1973 ، والفزاري مغربـي من الرابع .

(21) جرير والفرزدق توفيا سنة 828/110 ، وأبو عبيدة سنة 210 .

(22) تعرض للقضية بلاشير في تاريخه ، ص 166 — 186 ، وناصر الدين الأسد في رسالته : مصادر الشعر الجاهلي ، وبشر فارس في كتابه : المروءة عند العرب ص 8 — 19 .

الغالبة عليه لا تدع شكّا في أنّه صحيح في مجمله ، صالح أن يكون شاهدا على الوقائع وترجمانا للأحداث ، إلاّ ما يعتري الأبيات من تحريف وتشويش وتقديم وتأخير ، فذاك ما لا يخلو منه النصّ الحديث فضلا عن القديم .

والأيّام لا تخلو من شعر قطّ . وهذا الشعر يأتي على ثلاثة أصناف :

1) الصنف الأول أبيات تكون من وحي الحوادث نفسها ، يُلفظ بها إبّان الوقعة ، فتكون جزءا طبيعيّا من السرد القصصيّ ، وهي ارتجاليّة أو تكاد ، لا تعدو الخطرات الحماسيّة التي تستفزّ بها المظلومة همم قومها ، مثل عُفَيرة في يوم طسم وجديس : (طويل)

أيجمـل ما يؤتـي إلى فتياتكم وأنتم رجـال فيكمُ عدد الرمل ؟

أو تستنكر فيها الجارة انتهاك حرمة الجوار ، مثل البسوس : (طويل)

ولكنني أصبحت في دار معشر متى يعد فيها الذئب يعد على شاتي

أو يثبّت بها القائد عزيمة جنوده . وفي هذه الحال كثيرا ما تكون أرجازا لأنّ هذا الوزن أصلح للارتجال وأشدّ وقعا ، مثل دقّات الطبول :

قد جـدّ أشياعكمُ فجدّوا إنّ المنايا ليس منها بـدّ (23)

وربّما تغنّوا بهذه الأراجيز بصفة جماعيّة كما يتغنّى بالأناشيد وليدة الساعة :

كتيبة زينّهـا مـولاهـا لا كهلها هدّ ولا فتاها (24)

وليس من الضروريّ أن يكون الرجز من وحي الساعة . فقد يكون معروفا بين القبائل مشاعا ، فيتمثّل به القوم لتشابه الحال ، مثل هذا الترغيب والترهيب من النساء لبعولتهنّ :

إن تَهزِمـوا نُعانـقْ ونفـرشِ النمـارق
إن تُهزَمُـوا نفـارِق فراقَ غيرِ وامِق(23م)

(23) و(23 مكرر) يوم ذي قار ، أيام ... ص 31 .
(24) يوم بعاث ، أيام ... ص 78 .

هذا الصنف ، لئـن قيـل أثنـاء الوقعـة ، فهو ينقسـم من جهـة التسلسل القصصيّ إلى نوعين :

أ) نوع يكـون « طرفـا » في سيـر الحـوادث ، يطـوّر العلاقـة بيـن الأشخاص ، ويمهّـد لحدث يحدث بعد إنشاده ، مثل أبيات عفيرة إثر اعتداء عمليق الغاشم عليها يوم زفافها : (طويل)

فموتوا كرامـا ، أو أميتوا عدوّكم ودبّـوا لنـار الحرب بالحطب الجزل
وإن أنتـمُ لم تغضبـوا بعد هـذه فكونوا نسـاء لا تُعـاب من الكحل
ودونكـمُ طيب العروس ، فإنما خلقتم لأثواب العروس وللنسل
فلَلْبينُ خيـرٌ من تمـاد عـلى أذى وللموت خيـر من مقـام على الذلّ
فبعـدا وسحقا للذي ليس دافعـا ويختال يمشي بيننا مِشية الفحل(25)

فغضبت طسم كلّها ودبّرت لعمليق وجديس مكيدة الوليمة فأبادتهم جميعا. ولنا مثال من هذا النوع في استفزاز البسوس لتغلب : فلمّا سمعها جساس قال لها: اسكتـي لا تراعـي إنّـي سأقتـل جملا أعظم من هـذه الناقـة » (26) ، والجمل كان كليبا .

ب) ونوع لا يطوّر الحوادث ، بل يقتصر دوره عـلى التمثّل والاستشهاد مثل إنشاد البكريّات في يوم ذي قـار : « إن تهزموا نعانق ... » ، وأرجـاز الأوس في يوم بعاث : «كتيبة زيـّنها مولاها ... » ، إلاّ أنّه لا يأتي عبثـا : فله وظيفة ، وهي إضفاء جوّ ملحميّ على الخبر ، وصبغ أعمال الأشخاص بأبعـاد بطوليّة لأنّ المواقف الحاسمة عندهم ـ وهذا مفروض فـي القصص البطوليّ ـ تُنطِقُ المرء بالكلام البليغ الموقّع ، حكما كان أو أمثالا سائرة ـ وهي كثيـرة في الأيـّام ، خصوصا على فـم رؤسـاء حكمـاء مثل قيس بن

(25) أيام ، ص 397 .
(26) أيام ، ص 145 .

زهير ، أو الأحوص بن جعفر – أو رجزا أو شعرا . ومن هذا النوع الثاني ، ما يأتي بمثابة « الاستراحة » في السرد ، يلخّص للحادثة السابقة ويمهّد للقادمة بوصف حالة الانفعال التي يكون عليها البطل ، مثل شعر زهير بن جذيمة في رثاء ابنه : فالقصد منه هو تهيئة السامع والقارىء لما سيكون عليه غضب هذا الأب الثاكل : « وكان لا يرى غنويّا إلاّ قتله » .

2) والصنف الثاني أبيات تنظّم بعد الوقعة مباشرة في غرض وثيق الصلة بها ، من وصف للقتال ، وفخر بالنصر ، واعتذار عن تقصير ، وتوعد للعدوّ ، ورثاء للقتلى الخ ... فمن الاعتذار المشبوب بالفخر كلام عامر بن الطفيّل بعد وقعة « فيف الريح » التي أصابه حليفه « مسهر » فيها بطعنة أودت بعينه : (طويل)

لعمري وما عمري عليّ بهيّـــن لقد شـان حرّ الوجه طعنةُ مسهر
فبئس الفتى ، إن كنت أعور عاقـرا جبانا ، وما أغني لدى كل محضر (27)

ومن التوعّد والتأنيب قول قيس بن زهير العبسيّ بعد مقتل أخيه مالك في أحد أيّام داحس : (طويل)

أينجـو بنـو بـدر بمقتل مالك ويخذلنا في النائبات ربيـع ؟ (28)

ومن البكاء والتفجّع رثاء جليلة لزوجها كليب وتخوّفها من مصير أخيها جسّاس : (رمل)

خصّني قتـل كليب بلظــى من ورائي ولظى مستقبـل
إنّـنــي قـاتـلـــة مقتولـة ولعلّ الله أن يرتاح لي (29)

هذه المقطوعـات ، على قرب عهدها بالوقائـع ، تُرجأ عادة إلى آخر الخبر ، كأنّها زيادة عليه وتذييل له ، ولها تقديم مخصوص يشعر بأنّها تابعة

(27) أيام ص 135 .
(28) أيام ص 256 . ربيع هو الربيع بن زياد العبسي وكان له مع قيس حادثة الدرع ، ولكن الربيع انضم إلى قيس .
(29) أيام ص 149 .

للمعركة مواليـة لها : « وفي ذلك اليـوم يقـول فـلان .. » « وقـال فـلان بعد ذلك .. » ، وإنّما يطرحونها إلى آخر القصّة لأنّهم بُعْدُ استخرجوا منها مادّتها فبنوا بها القصّة ، فلم يبق لها إلاّ قيمة استشهاديّة على « واقعيّـة » اليوم و« تاريخيّـة » المعركة ، مثلما تُسَاق الآية القرآنيّة أو البيت القديم شاهدا على مدلول كلمة أو فصاحة تركيب .

3) والصنف الثالث أبيات وقصائـد تنظّم بعد الوقعـة بمـدّة تقصر أو تطول . فمن المدّة القصيرة قصيدة علقمة الفحل : (طويل)

طحـا بك قلب في الحسـان طروب بُعَيدَ الشباب عصرَ حان مشيب(30)

التي استعطفَ بها الحارثَ الغسّاني بعد يوم حليمة ليطلق سراح أخيه شأس ابن عبدة . وكذلك مراثي الخنساء لأخَوَيها وقد قُتلا في يومي حوزة، ومراثي المهلهل لكليب ابّان حرب البسوس ، وفخر قيس بن الخطيم بانتصار الأوس على الخزرج في يومي بعاث وسمير .

ومن المدّة الطويلة ، إشارات جرير والفرزدق في شعرهما ، إذا مـدح الفرزدق قوما من بكر بن وائل ذكر مفخرة ذي قار : (طويل)

وإنّـي ، وإن كانت تميم عِـمارتي وكنت إلى القرموس منها القماقم
لمُثْـنٍ على أبناء بكر بن وائـل ثنـاءً يوافـي ركبهم في المواسم
همُ يومَ ذي قار أناخـوا فجالـدوا برأس به تدمى رؤوس الصلادم(31)

وإذا أجابه جرير افتخر بقومه دارم وأبطالهم من بني زرارة : (طويل)

كأنّك لـم تشهـد لقيطا وحاجبا وعمرَو بن عمرو إذ دعَوا يال دارم
ولم تشهد الجَوْنَين والشِّعبَ ذا الصفا وشدّاتِ قيس يومَ دير الجماجم(32)

---

(30) أيام ... ص 55 .
(31) النقائض ، ص 615 .
(32) النقائض ، ص 410 .

ولا يحجم الرواة عن تحلية رواياتهم بهذا الصنف الثالث من الشعر ، رغم بعده الزمنيّ عن الوقعة ، خصوصا إذا كان مدعاة إلى مقابلة بين شاعرين وموازنة بين قصيدتين : ذاك ما فعلوه في نهاية عرضهم ليوم سمير :

« وفي تلك الحرب قال قيس بن الخطيم ، ولم يدرك هذه الحرب ،
« ولكنّه قال ذلك بعدها بزمان : (منسرح)

« ردّ الخليط الجِمال فانصرفوا ماذا عليهم لوَ انَّهم وقفوا ؟

« فأجابه حسّان بن ثابت الخزرجيّ ، ولم يدرك هذه الحرب أيضا : (منسرح)

« ما بال عينيك دمعُها يكفُ من ذكر خَوْدٍ شطّت بها قذف ؟(33)

فلا مبرّر لإدراج القصيدتين إلاّ شهرتُهما من جهة ، ورغبة السامعين من جهة أخرى في سماع إنشاد يمتزج بالسرد ، كما يصنع القاصّ الشعبيّ في المواقف « الغنائيّة » إذ ينشد أبيات السيرة عازفا على الرباب ، أو ضاربا بالدّفّ ، أو زامرا في قصبة .

II – صورة المجتمع الجاهليّ في روايات الأيّام

يعتبر ميتووش ، صاحب فصل « أيّام العرب » في دائرة المعارف الإسلاميّة ، روايات الأيّام « مصدرا صالحا ، إلى جانب الشعر القديم ، لمعرفة ظروف الحياة قبل الإسلام ، ومعرفة روح المروءة التي «كان يتحلّى بها أبطال العرب القدماء ، أولائك الأبطال الذين بقي ذكرهم حيّا في ذهن الشعب » .

فلنحاول الآن أن نقف على هذه الملامح المقرّبة للمجتمع الجاهليّ كما تنقلها إلينا الروايات :

(33) أيام ... ص 67 – 68 .

1 ـــ الدوافع إلى الحرب

أكثر الأسباب ورودا على ألسنة الرواة هي ما قد نسمّيه « أسبابا معاشيّة » أو ، باصطلاح عصرنا ، أسبابا اجتماعيّة اقتصاديّة . وتتمثّل في البحث عن مواطن المياه والمراعي . ففي «الكلإ حياة الماشيـة ، ويهولهم أن يشركهم جار غاصب في ماء سبقوه إليه أو كلإ أحرزوه دونه .. فيدفعونه، فإذا أبى قاتلوه ثمّ ينفر كلّ فريق إلى أحلافه، ويكون الثأر ويكون الانتقام » (34) .

تقع الاغارة إذن على قبيلة متمسّكة بمرعاها لا تقبل لها فيه شريكا . إلى هذا السبب يرجع القتال بين الأوس والخزرج في يوم بعاث : يبرّر عمرو ابن النعمان سيّد الخزرج الغارة لقومه فيقول : « إنّ أباكم أنزلكم منزل سوء بين سبخة ومفازة ، وانّه والله لا يمسّ رأسي غسل حتّى أنزلكم منازل بني قريظة والنضير على عذب الماء وكريم النخل » (35) . هذا العهد من سيّد الخزرج الذي قد يدعّم رأي ابن خلدون في تأصّل الظلم في أخلاق البشر : «... ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض ، فمن امتدّت عينه إلى متاع أخيه امتدّت يده إلى أخذه ، الاّ أن يصدّه وازع من مشايخهم وكبرائهم بما وقر في نفوس الكافّة لهم من الوقار والتجلّة.» (36)، هذا العهد يبدو لنا صورة مكشوفة من البغي والظّلم ، خصوصا إذا صدر عن رئيس القبيلة الذي يُنتظر منه أن يكون هو الوازع الذي يزَعُهم عن الاعتداء . وقد يبرّر شظفُ العيش مثلَ هذا السلوك الذي به تأصّل حبّ السيطرة وعادة العنف في المجتمع البدويّ، وفي المجتمعات البدائيّة عامّة التي لم تنظّمها القوانين ولم يحكمها الشرع .

(34) زكي المحاسني : شعر الحرب في أدب العرب في العصرين الأموي والعباسي إلى عهد سيف الدولة الحمداني ، القاهرة 1961 ، ص 27 – 28 .

(35) أيام ... ص 73 . وبنو قريظة والنضير كانوا أحلاف الأوس إذ ذاك .

(36) المقدمة ص 143 .

على أنّ المجتمعات الجاهليّة لم تكن دائما منساقة مع غريزة الظلم والعسف . فقد ينجُم في روايات الأيّام رؤساء وشيوخ يكرهون العدوان سليقَةً أو بعد تجربة . فهذا قيس بن زهير ، وقد شيّبته المصائب وحنّكته المحن ، وملّته ساحات القتال ، يحذّر قومه من البغي :

« عليكم بالأناة ، فبها تدرك الحاجة ... وإيّاكم والبغيَ فإنّه صرع زهيرا أبي ، وإيّاكم والسرف . في الدماء فإنّ قتل الهباءة أورثني العار » (37).

وهذا الحارث بن جبلة يستنفد مع ملك الحيرة جميع الوسائل السلميّة إشفاقا على الجيوش أن تتفانى ، فيقول للمنذر وقد أتاه غازيا :

« إنّا شيخان ، فلا تُهلكْ جنودي وجنودك ، ولكن يخرجُ رجل من ولدي ، ويخرج رجل من ولدك . فمن قُتل خرج عوضَه آخر . وإذا فنيَ أولادُنا خرجت أنا إليك ، فمن قَتل صاحبَه ذهب بالملك » (38) .

وقد يعتدون على بعضهم بعضا لافتكاك المال ، أي الإبل ، وسبي النساء والذراريّ ، والاستيلاء على الخيل والسلاح :

« ... فمرّ بهم رجل فرأى ما عندهم من النعم ، فانطلق إلى مَذْحِج وقال : هل لكم في جارية عذراء ، ومُهرة شوهاء ، وبَكْرَة حمراء ؟ فقالوا : إي والله » (39) .

ومن هذه الغزوات التي يتبعها نهب وسلب واستياق للإبل ، معظمُ الحروب المعروفة بـ« أيّام ضبّة » ، كيوم النسار ، ويوم النقيعة ، ويوم الشقيقة . وربّما أغفل الراوي السبب الحقيقيّ للغزوة ، فيجعل المباهاةَ في المقدّمة والتجبّرَ وحبَّ السيادة ، مثلما برّروا غزوة بسطام بن قيس فارس شيبان لبني ضبّة :

(37) أيام ... ص 277 .
(38) أيام ص 51 .
(39) أيام ص 125 .

« ... قال لأمّه ليلى بنت الأحوص : إنّي قد أخدَمتُكِ من كلّ حيّ أمَةً ، ولست منتهيا حتّى أخدِمَك أمةً من بني ضبّة » (40) . فنفهم أنّ بسطام لا يطلب إلاّ سبيّة من ضبّة ، ولكنّ الراوي ينسى هذا الكلام :

« ... وركب بسطام وأصحابه وأغاروا على الإبل وطردوها ، وفيها فحل لمالك الضبّي يقال له أبو شاغر ، وكان أعمى ... » ، ويكشف عن السبب الحقيقيّ ، وهو النهب .

وكذلك معظم الأيام التي دارت بين ربيعة (بكر وتغلب) من جهة ، وتميم من جهة أخرى ، فإنّ الدافع إليها هو الطمع في النَّعَم حتّى إنّ لفظ الروايات يكاد يتشابه حين يذكرون السبب : «أغار خزيمة التغلبي على بني يربوع وهم بزَرُود ، فاستاق إبلهم » (41) ، أغار عتيبة بن الحارث على طوائف من بني كلاب ، فطردوا إبلهم ... (42) ، أغارت بنو فزارة على بني عبد مناة ، فملأوا أيديهم غنائمَ وإبلا ونساء ... » (43) .

ومن العدوان ما يكون بالتعرّض إلى قافلة تحمل سلعا ، أو لظعائن في طريقهنّ ، فتُفتكُّ البضاعة وتُسبى النساء : « كان النعمان بن المنذر يجهّز كلّ عام لطيمةً لتباع بعكاظ ، فتعرّض لها بنُو عامر يوما ، وكانوا حُمْسًا لِقَاحًا ... » (44) ، وكذلك فعلت تميم إذ قطعت الطريق على القافلة التي يجهّزها الأكاسرة إلى اليمن ، فأرسل عليهم كسرى جيش الأساورة فهُزِمت تميم شرّ هزيمة في يوم الصفقة .

أمّا التعرّض إلى ظعينة في طريقها ، فهو سبب يوم الكديد :

(40) أيام ص 382 .
(41) أيام ص 182 .
(42) أيام ص 370 .
(43) أيام ص 373 .
(44) أيام ص 107 .

« خرج دريد بن الصّمّة في فوارس بني جُشَم ، يريد الغارة على بني
« كنانة . فلمّا كان بواد لبني كنانة ، رُفع إليه رجل من ناحية الوادي ،
« ومعه ظعينة . فلمّا نظر إليه قال لفارس من أصحابه : صِحْ به أن
« خلّ عن الظعينة وانجُ بنفسك » (45) .

على أنّ العلاقة بين الأحياء والقبائل لم تكن مبنيّة دوما على التطاحن والتحاسد . فقد كانت بعض القبائل تفتح مراعيّها عن طيب خاطر للمحتاجين المقحطين :

« أجدبت أرض مضر وأخصبت بلاد بني سعد والرباب وجادها الغيث .
« فلمّا وقع ذلك الغيث أقبلت عامر بن صعصعة ومن معهم من هوازن
« إلى بني سعد .. فسألوهم أن يرعوهم ومن معهم من هوازن
ففعلوا » (46) .

ثمّ إنّ النسب والأحلاف ، وحتّى الجوار ، كانت تدفع العشائر إلى التضامن والتناصر كما سنرى في أمثلة كثيرة .

وقد تلحق بالأسباب الاقتصاديّة المعاشيّة دوافع نسمّيها اليوم « سياسيّة » تتعلّق بموقف القبيلة إزاء حاكم أو ملك أو قبيلة أخرى لها عليها نفوذ وسلطان. هذا السلطان يتجسّم بالخصوص في إتاوة سنويّة أو موسميّة يفرضها الحاكم على القبيلة المحكومة فترضاها على مضض ، وحين تأنس من نفسها القوّة على الانتقاض ، تثور فتقتل الملك الجبّار ، وتتخلّص من مهانة الجزية . فمن هذا القبيل ، يوم حجر :

« وكانت لحجر على بني أسد إتاوة في كلّ سنة موقّتة . وغبر على ذلك
« دهرا ، ثم أرسل جابيَه الذي كان يجبيهم ، فمنعوه وضربوا رسله

(45) أيام ، ص 312 .
(46) أيام ، ص 378 .

« وضرجوهم ضرجا شديدا قبيحا . وبلغ حجرا أمرهم ، فأقبل نحوهم .
« فلمّا غشيهم ناهضهم القتال ، ولم يلبثوا أن هزموا أصحاب حجر ،
« وأسروه فحبسوه » (47) .

ومنه أيضا يوم النفراوات :

« كان زهير بن جذيمة العبسيّ سيّدا لهوازن ، فلا تراه إلاّ ربّا ...
« فإذا كانت أيّام عكاظ ، أتاها زهير ، ويأتيها الناس من كلّ وجه ،
« فتأتيه هوازن بالإتاوة التي له في أعناقهم » (48) .

وشبيه بهذين اليومين في الأسباب الدافعة ، وإن كان أرفع منهما قدرا وأعظم صيتا ، يوم ذي قار بين بكر بن وائل وجيوش كسرى . لقد اعتبر القدماء هذه الوقعة حربا « قوميّة » خاضتها أحياء العرب ضدّ السيطرة الفارسيّة فتحرّرت من ربقتهم السياسيّة ، حتّى نسب إلى الرسول (صلعم) قوله : « إنّه أوّل يوم انتصفت فيه العرب من العجم » (49) . هذا ، مع أنّ الرواة يذكرون سببين آخرين : امتناع بكر من تسليم ودائع النعمان وحريمه إلى كسرى ، وكان النعمان قد ضمّنها عند هانىء بن مسعود الشيبانيّ فلمّا قُتل النعمان وطلب كسرى الوديعة ، رفض هانىء قائلا : « لن يسلّم الحرّ أمانته » ، فأرسل كسرى كتائبه ، وكانت الحرب . وهذا السبب يرجع إلى المُروءة والشرف ، وهو يذكّرنا بقصّة السموأل ودروع امرىء القيس .

والسبب الثاني هو عزم بكر على الانتقام لتميم من الفرس بعد يوم الصفقة ، وهو تفسير لتحالف العرب في يوم ذي قار أكثر منه تبريرا للوقعة ، لا سيّما وأنّ القبيلتين لم تكونا من عصبيّة واحدة ، فتميم قيسيّة مضريّة ،

(47) أيام ، ص 112 .
(48) أيام ، ص 235 .
(49) انظر الكامل لابن الأثير ، ج 1 ص 285 ، وكذلك فصل « ذو قار » في دائرة المعارف الإسلامية ج 2 ص 285 .

وبكر من ربيعة ، والحروب بينهما كثيرة : يوم جدود ، يوم الوقيط ، يوم مبايض الخ ...

وهذه الأسباب السياسيّة كثيرا ما تفضي إلى أسباب اقتصاديّة : فـ(فرض) الإتاوة من ملك ظالم يحمل الرعيّة على الانتقاض للسببين معا : الكرامة التي تأبى الظلم، وضيق اليد الذي يجعل الضريبة ثقيلة . ونجد دليلا على الدافع الاقتصاديّ في رواية يوم ذي قار : « فلمّا منع هانىء الودائعَ ، غضب كسرى . ثمّ أخذت بكر بن وائل تُغير في السواد » (50) .

ولئن كان يوم ذي قار حربا بين شعبين ، حاكم ومحكوم ، لا ينتسبان إلى جنس واحد ، فإنّ من الأيّام ما كان بين قبيلتين من جنس واحد ، ولكنّ العلاقة بينهما شبيهة بسيطرة الفرس على العرب : مثال ذلك يوم خزازى الذي تخلّصت فيه قبائل الشمال بقيادة كليب وائل من « استعمار » قبيلة مَذحِج القحطانيّة :

« إنّ ملكا من ملوك اليمن كان في يديه أسارى من مضر وربيعة
« وقضاعة ، فوفد عليه وفد من وجوه بني معدّ ... فاحتبس بعض الوفد
« رهينةً وقال للباقين : ائتوني برؤساء قومكم لآخذ عليهم المواثيق
« بالطاعة لي ، وإلاّ قتلتُ أصحابكم ... فاجتمعت معدّ على كليب
« وائل ، وسار بهم ... » .

ومن الأسباب السياسيّة ــ الاقتصاديّة ، التنافسُ على الوظائف والمناصب التي تدرّ على أصحابها المال وتوفّر لهم الجاهَ والسلطان ، مثل الوظيفة التي كانت تعرف في بلاط الحيرة بالـ« ردافة » : قال أبو عبيدة :

« وهي بمنزلة الوزارة ، وكان الرديف يجلس عن يمين الملك إذا
« جلس ، ويردفه وراءه إذا ركب ، وإذا نزل جلس عن يمينه فتُصرفُ

(50) ذو قار ماء يقع في سواد الكوفة بينها وبين واسط .

« إليه كـأس الملك إذا شـرب ، وله رُبع غنيمـة الملك من كلّ غزوة
« يغزوها ، وله إتـاوة على كلّ من في طاعة الملك » (51) .

حوّل المناذرة الردافـة من بني يربوع إلى بني مجاشع ، وكلاهما من تميـم ، فقامت بينهما حرب ، ولم تنته إلاّ برجوع الردافة إلى بنـي يربوع .

وهناك دوافع أخرى إلى الحرب ، تتّصل ، مثلما أشعرنا به الرواة في يوم ذي قار ، بمفهوم المروءة والأخلاق والشرف . والمروءة لها مدلول واسع ثريّ ، فيه الوفاء بالعهد ، كوفاء هانيء بن مسعود بودائع النعمان . وفيه التزام الصدق ، فمن كذب أو زيّف فهو عديم المروءة ، وقد قامت حرب داحس بسبب التدليس في نتيجة السباق . وفيه أيضا أنواع الإباء ، إباء الضيم ، فعلَ جسّاس مع كليب ، وهوازن مع زهير بن جذيمة ، وطسم مع جديس . وفيه أيضا واجب إغاثة المستغيث وإجارة المستجير مهما كلّف ذلك من خطر الانتقام ، فقد قامت حرب شعب جبلة بسبب إجارة عامر لفلول عبس . وفي المقابل ، رفض حاجب بن زرارة إجارة الحارث بن ظالم المرّي بعد فتكه بخالد العامريّ فهجاه الحارث : (طويل)

وَإنْ يُسْلِـمِ الْمَـرْءُ الزُّراريُّ جَارَه
فَأعجِـبْ بهَا من حَاجب ثـمّ أعجب (52)

وفيها بالخصوص الدفاع عن العرض . والعرض كثيرا ما يتمثّل في الحريم ، أي في المرأة ، سواء كانت من الأقرباء أو من الأجوار . فللعرض المداس والكرامة المقهورة قامت حرب طسم وجديس الأسطوريّة — وأسطوريّتها لا تمنع أنّها قيست على واقع اجتماعيّ ممكن في الجاهليّة وفي غير الجاهليّة — فقد ألهبت عفيرة قومها بتلك الأبيات الثائرة فثأروا لهذه العروس الأبيّة

(51) الكامل ، ج 1 ص 396 وانظر : أيام العرب ص 94 .
(52) أيام ، ص 346 .

الجموح ، ولذلك سمّوها « الشّموس » . ولعلّ حادثة الشموس أشعرت قومها طسما بأنّ السيل بلغ الزبى من طغيان جديس ، وهنا نعود إلى السبب السياسيّ .

ونجد السبب المتعلّق بالشرف أكثر وضوحا في حرب الفجار :

« إن شبابا من قريش وكنانة كانوا ذوي غرام . فرأوا امرأة من بني
« عامر وضّاءة حسّانة بسوق عكاظ جالسة . فسألوها أن تُسفر فأبت .
« فقام أحدهم فجلس خلفها وحلّ طرف ردائها وشدّه إلى فوق . فلمّا
« قامت انكشف دِرعها عن ظهرها ، فضحكوا وقالوا : منعتِنا النظر
« إلى وجهك،وجُدت لنا بالنظر إلى ظهرك . فنادت: يآل عامر ! » (53).

وهكذا نرى أنّ حروب الأيّام تقوم لأسباب اقتصاديّة معاشيّة أو اجتماعيّة سياسيّة ، وأيضا لدوافع نفسانيّة تتعلّق بمفهوم العرض والشرف . وبذلك تترجم الروايات عن واقع اجتماعيّ ونفسانيّ يمكن التطلّع إليه ومعرفته ، اقتناعا وتيقّنا ، أو حدسا وتخمينا .

2 ـ الأطراف المتنازعة

إذا اعتمدنا مختارات « أيّام العرب في الجاهليّة » ، وقد جمعها أصحابها كما قلنا من مصادر مختلفة ، فانتقوا منها سبعة وستّين يوما بين خبر وجيز ورواية مطوّلة ، لاحظنا أنّها تتوزّع كما يلي :

ـ يومان بين العرب والفرس ، وهما يوم الصفقة ويوم ذي قار .

ـ أحد عشر يوما للقحطانيّين فيما بينهم ، بما فيها حروب الأوس والخزرج ، وحروب بلاطي المناذرة وبني الحارث الغساسنة .

---

(53) أيام ، ص 324 .

– تسعة أيّام بين القحطانيّين والعدنانيّين ، وفيها تسلّط ملوك الحيرة على تميم وبكر وغيرهما ، وفيها كذلك تخلّص قبائل الشمال من سيطرة مَذحِج في يوم خزازى .

– البقيّة ، أي 45 يوما ، تدور بين العدنانيّين ضمن عصبيّاتهم المختلفة : قيس وتميم في يوم شعب جبلة ، عبس وذبيان في حرب داحس ، بكر وتغلب في حرب البسوس ، قيس وكنانة في حروب الفجار الخ ...

ولعلّ في كثرة الأيّام العدنانيّة ، بالقياس إلى الأيّام اليمنيّة ، دليلا على تفوّق سكّان الشمال في العدد على النازحين إليهم من اليمنيّين .

وهذه الأيّام لم تكن بالضرورة حروبا بين جيوش منظّمة . فمنها ما ينحصر قتاله في جماعتين قليلتين ، مثل يوم النفراوات بين أصحاب زهير وأصحاب خالد ، وحتّى بين الفرد والفرد مثل اليوم الأوّل من أيّام الفجار . هذا بقطع النظر عن المبارزة الفرديّة التي تُستهلّ بها أحيانا اللقاءات الجماعيّة :

« فاختار جسّاس الصراع فاصطرعا ، وأبطأ كلّ واحد منهما على « أصحاب حيّه ، وطلبوهما فأصابوهما وهما يصطرعان ، وقد كاد « جسّاس يصرعه ، ففرّقوا بينهما » (54) .

وهذه المبارزة تكون « إمّا الصراع ، أو الطعان أو المسايفة » كما اقترح على جسّاس خصمُه فاختار المصارعة باليد كما رأينا .

إلاّ أنّ الرواة يهتمّون باللقاءات بين الجماعات أكثر منهم بالقتال المحدود . ذلك أنّ الحروب ذات الجيوش الكثيفة تسمح لهم باظهار علاقات النسب والتّحالف والمصالح المشتركة ، في حين أنّ البراز الفرديّ لا يجلب اهتمامهم إلاّ إذا كان بين سيّدين رئيسين في قومهما . ثمّ إنّهم يسهرون في

(54) أيام ، ص 155 .

رواياتهم على التوازن بين القوى ، إذ نجد 58 يوما تتكافأ فيها الأطراف في مقابل عشرة أيّام يختلّ فيها التوازن . وكأنّهم بهذا السعي إلى المعادلة ينزعون منزعا أخلاقيّا : فلا فضل للقويّ إذا تغلّب على الضعيف ، فهذا خالد العامريّ في ستّة من أصحابه ، فلمّا وجد زهيرا خصمَه في ستّة من بنيه وأبناء أخيه ، هجم عليه دون أن يستنجد بهوازن . على أنّ التفاوت محبوب إذا انتهى بانتصار الفئة القليلة على الفئة الكثيرة ، مثل عامر وعبس اللائذتين بجبلة أمام حُشود تميم وأحلافها ، ومثل استعانة خالد بربّـه على خصمـه القويّ المتجبّر :

« اللهمّ أمكن يدي هذه الشقراء القصيرة من عنق زهير بن جذيمة ،
« ثمّ أعنّي عليه . فقال زهير : اللهمّ أمكن يدي هذه البيضاء الطويلة
« من عنق خالد ، ثمّ خلّ بيننا ! » (55) .

والأيّام التي تتقاتل فيها قبيلتان متفرّدتان قليلة نسبيّا ، ومثالها حرب البسوس بين بكر وحدها وتغلب وحدها ، وحرب داحس بين عبس من جهة وذبيان من جهة أخرى . أمّا الأيّام الأخرى ، فتجمع من الجانبين مجموعات من القبائل والأحياء يربط بينهم النسب مثل قريش وكنانة ضدّ عامر في يوم النخلة ، أو الخضوع لأمير واحد مثل شرحبيل بن حجر الذي جمع بين بكر ، وهي من ربيعة ، وبني حنظلة من تميم ، أو الرغبة في غنيمة يقتسمونها مثل مشاركة بني أسد والجون الكلبيّ لتميم وذبيان في شعب جبلة :

« وتبعهم غثاء من الناس يريدون الغنيمة ، وتمّ لهم جمعٌ لم يكن في
« الجاهليّة أكثر منه ، فلم تشكّ العرب في هلاك بني عامر » .

---

(55) أيام ، ص 236 . في المقابلة بين اليد الشقراء – وكانوا يتشاءمون بالأشقر والأصفر فيسمون الروم « بني الأصفر » – واليد البيضاء ، ويتيمنون بالبياض ، وكذلك بين اليد القصيرة الضعيفة ، واليد الطويلة القوية ، إشعار بضعف العامري وتكبر العبسي . أما قولة قريش بعدها : هلكت والله يا زهير ، فينبغي وضعها في إطارها : يستهين زهير بالآلهة أمام قريش وهم سدنة البيت ، وفي الأشهر الحرم التي لا قتال فيها .

ولا يتطوّع الحليف في كلّ مرّة بجيش إلى حليفه ، بل يقتصر أحيانا على إيواء أثقال القبيلة المحالفة حتّى تخفّ للقتال وحتّى يُصانَ مالُها من التلف ، ذاك ما آزرت به بنو عامر العبسيّين في حرب داحس فسهّلوا عليهم الصمود لذبيان والتغلّب عليهم .

هذا ، وقد رأينا عند حديثنا عن الأنساب ، أنّ المصالح المشتركة ، ومنها مقاومة العدوّ المشترك ، هي أقوى أواصر التحالف والتآزر ، وربّما فاقت الأواصر الدمويّة وعلاقة الإصهار أو الجوار .

3 — دور المرأة في أيام العرب

لا نجد مشاركة دائمة من المرأة في أيام العرب ، فلا ظهور لها إلاّ في نصف الروايات تقريبا . لكن ، لئن كانت مشاركتها العمليّة قليلة ، فوجودها في خلفيّة القصّة يكاد يكون دائما ، إمّا في صورة الأمّ أو الزوجة أو الأخت أو البنت ، أو في وظيفة عامّة هي وظيفة « الحريم » الذي يمثّل الحمى وبيضة الدار ، وبالتالي يجب حمايته من كلّ ضرر وتحصينه من كلّ اعتداء .

وقد نستغرب لأوّل وهلة غياب القصص الغراميّة من روايات الأيّام . فالأبطال ، حتّى وإن كانوا « ذوي غرام » مثل شباب قريش وكنانة ، ليسوا بالمغرمين العاشقين ، ولا تحدّثنا النصوص عن حليلة أو حبيبة للبطل يقاتل من أجلها أو يفتكّها من أهلها لأنهم منعوه من التزوّج بها ، خلافا للسير الشعبيّة التي تزخر بالمغامرات الغراميّة ، مثل قصّة عنتر وعبلة في السيرة المعروفة ، وقصّة الجازية في سيرة بني هلال ، وحتّى سيرة ذات الهمّة والبطّال التي وضعها مؤلّفوها في وسط أمويّ إسلاميّ (56) . نعم ، نجد مثالا أو مثالين من مغازلة الشبّان للنساء كما رأينا في مثال العامريّة التي انكشف ثوبها عن

(56) دائرة المعارف الإسلامية ، فصل « ذو الهمة » ج 2 ص 240 .

ظهرها ، أو مثال تعرّض معاوية بن الشريد أخي الخنساء إلى أسماء المرّيّة بسوق عكاظ — ويبدو أنّ سوق عكاظ كانت تشجّع على مثل هذه المضايقات — فكانت مخاطبته لها منطلق يوم حوزة الأوّل :

« ... فبينما هو يمشي بسوق عكاظ إذ لقي أسماء المرّيّة ، وكانت
« جميلة ، فدعاها إلى نفسه ، فامتنعت عليه وقالت : أما علمتَ أنّي
« عند سيّد العرب هاشم بن حرملة ؟ فأحفظَتْه فقال : والله لأقارعنّه
« عنك ! (57) » .

فلا يعدو الأمر هنا ميلا مؤقّتا أو رغبة طارئة ، فلا غرام ولا شغف ، كما يظهر من جواب هذه المرأة المعتزّة بمكانتها الإجتماعيّة ، ومن قسَم هذا الرجل الذي أحسّ أنّ رجولته قد خدشت .

وقد منّينا النفس أن نجد في خبر يوم البردان الذي اختطف فيه زياد بن الهبُولة هندا بنت ظالم زوجة حجر الكنديّ ، قصّةً شبيهة باختطاف هيلانة الإغريقيّة على يد الشابّ الطروادي «باريس» بعد أن تمكّنت المحبّة من قلبَيهما ، فكانت منطلق حرب طروادة المشهورة ومصدر الإلياذة ، ولكن خاب الظنّ لأنّ هندا ، وإن كانت تبغض زوجها ، فهي لا تحبّ مختطِفها ، وهو نفسه لم يَسبْها لرغبة فيها جامحة ، وإنّما ليقهر زوجها :

« ودنا زياد من امرأة حجر فقال لها : ما ظنّك الآن بحجر ؟ فقالت :
« إنه والله لن يدعَ طلبك حتّى يطالع القصورَ الحمر — تعني قصور
« الشام — وكأنّي به في فوارس من بني شيبان يذمُرهم ويذمرونه، وهو
« شديد الكلَب تُزبدُ شفتاه ، وكأنّه بعير آكلٌ مُرارا ... » .
فرفع يده ولطمها ، ثمّ قال لها :

---

(5) أيام ص 283 .

« ما قلت هذا إلاّ من عُجبك به وحبّك له . فقالت : والله ما أبغضت
« ذا نسَمة قطّ بغضي له ... » (58) .

حتّى السبي لإشباع حاجة جنسيّة ، لا يوجد في الأيّام . وحتّى أخبار الاغتصاب نادرة ، بل لا يوجد منها إلاّ مثال واحد في إضافات النقائض ، وهو اغتصاب طارىء كأنّه غير مقصود ، وصورته أنّ العامريّين استعدّوا لغزو تميم لأنّها آوت الحارث بن ظالم قاتل خالد العامري ، فلقُوا في طريقهم امرأة تميميّة فخافوا أن تُنذر بهم قومها فمسكوها فدفعها الأحوص إلى الغنويّ وقال :

« اكفِتْها الليلة ، وإيّاك أن تُفلتَ ! فوطئها الغنويّ ثمّ نام . فذهبت
« على وجهها ... فأتت قومها فلم تستطع أن تنطق . فقال بعضهم :
« اسقوها ماء حارّا ، فإنّ قلبها قد برد من الفرَق . ففعلوا ثمّ تركوها
« حتّى اطمأنّت من الفرق » (59) .

ولا يخفى أنّ النزعة الأخلاقيّة التي ينزع إليها رواة الأيام تمنعهم من أن يتبسّطوا في هذه المشاهد القبيحة التي تكون فيها المرأة فريسة مقهورة لنهم الرجال .

بل بالعكس إنّ الصورة الغالبة للمرأة في الأيّام صورة كائن محترم صنوٍ للرجل في حدبه على مناعة الحيّ وشرف القبيلة وخلوص النسب ، والمرأة مشاركة للرجل في الأيّام ، بصورة فعليّة أو في خلفيّة الأحداث كما قلنا .

فأمّا الدور الفعليّ ، فيتمثّل في الإسعاف والتمريض كما نقول اليوم ، تسقي المقاتلة وتضمّد الجرحى ، وربّما حملت القتلى إذا كان الرجال في شغل عن ذلك : « وبعثوا النساء يحملن القتلى (60) » .

(58) أيام ص 44 .
(59) النقائض ، ص 1061 . وانظر : أيام ص 344 .
(60) يوم هراميت ، أيام ص 306 .

وقد تكلّف النسوة أيضا بعمل مباشر في الحرب كما وقع في يوم تحلاق اللمم من حرب البسوس :

« قال الحارث بن عبّاد للحارث بن همّام التغلبـيّ : انّ القوم مستقلّون
« قومك ، وذلك زادهم جرأة عليكم ، فقاتلهم بالنساء . قال له الحارث
« ابن همّام : وكيف قتال النساء ؟ قال : قلّدْ كلّ امرأة إدَاوةً من
« ماء ، وأعطِها هراوة ، واجعل جمعهنّ من ورائكم ، فإنّ ذلكم
« يزيدكم اجتهادا ، وعلّموا قومكم بعلامات يعرفْنَها ، فإذا مرّت
« امرأة على صريع منكم عرفته بعلامته فسقته من الماء ونعشته . وإذا
« مرّت على رجل من غيركم ضربته بالهراوة فقتلته وأتت عليه .
« فأطاعوه ، وحلقت بنو بكر يومئذ رؤوسها استبسالا للموت ، وجعلوا
« ذلك علامة بينهم وبين نسائهم ... » .

غير أنّ مجرّد وجودها مع المقاتلين ، خلف الصفوف ، أو بين الأمتعة والمال ، هو خير حافز للرجال ، فيجالدون ويصابرون ، خصوصا إذا حرّضنهم بالأناشيد والصراخ ودقّ الطبول :

« ونادت نساء بني ربيع : يا آل سعد ! فاشتدّ قتال بني منقر لمّا نادى
« النساء ، فهزمت بكر بن وائل وخلّوا ما كان في أيديهم من السبـي
« والأموال » (61) .

وأوّل ما يفكّر فيه سيّد القبيلة عند توقّعه الغارة والحرب ، هو أن يجعل النسوة في حرز حريز فيحصنهنّ : « ودخلوا شعب جبلة وحصّنوا النساء والذراريّ والأموال في رأس الجبل ... » ، أو يجعلهنّ مركز الحمى الذي يحمى فيجمعهنّ وراء المقاتلة حتّى يكونوا درعا لهنّ أمام العدوّ ، فلا يتقهقرون إلى الوراء فيكشفون عن نسائهم ، بل ربّما زاد القائد المحنّك في

(61) يوم جدود ، أيام ، ص 179 .

الاحتياط ، فيقطع وِكَاءَ كلّ ناقة عليها ظعينـة فلا تستطيـع الدابّةُ أن تفـرّ من ساحة الوغى ويبقى الرجل مضطرّا إلى الذود عن حريمه :

« .. ولمّا تقارب الزحفان ، قام حنظلة بن ثعلبة العجليّ إلى وضيـن
« راحلة امرأته فقطعه ، ثمّ تتبّع الظُعُنَ يقطع وُضُنَهُنّ ، فسقطن
« على الأرض ، فقال : ليقاتل كلّ رجل منكم عن حليلته! » (62) .

ثمّ إنّه كثيرا ما تقوم الحرب بسبب المرأة ، مثلما رأينا في أيّام الفجار بين المرأة العامريّة وشباب قريش ، وكذلك غَزاة بسطام لحيّ ضبّة قصـد اختطاف أمَة يجعل منها وصيفة لأمّه . وربّما غضب رجال الحيّ من محادثة شابّ من حيّ آخر لنسائهم ، فينتقمون منه ويكون الخصام بين الحيّين :

« كان جعفر بن علبـة يزور نساءً من بنـي عقيـل بن كعب ، وكانوا
« متجاورين ، فأخذته بنو عقيل وكشفوا عورته ، وربطوه إلى جمّته ،
« وضربوه بالسياط وكتّفوه ، ثمّ أقبلوا به وأدبروا على النسوة اللاتي
« كان يتحـدّث إليهـنّ ، على تلك الحال ، ليغيظوهنّ ويفضحوه
« عندهنّ ... » (63) .

ولا يغيب عنّا أنّ من بين أسباب ذي قار ، حسب ما نقله الرواة في مقدّمات الوقعة ، رغبةَ كسرى في ضمّ نوع من النساء إلى حريمه ، وهؤلاء النسوة ذوات الصفة المخصوصة المحبّبة لملوك الأعاجم ، كان منهنّ « عند النعمان من بناته وأخواته وبنات عمّه وأهله أكثر من عشرين امرأة » . ذاك ما أخبر به زيد بن عديّ كسرى ليَكيد للنعمان وكان قد قتل أباه ، وهو يعلم أنّ النعمان كغيره من العرب لا يسلّم نساءه ، فإذا امتنع قامت الحرب . وفعلا التجأ النعمان إلى بكر بن وائل واستجار بهانىء بن مسعود وأودعه حرمه فقال هاني : « هنّ في ذمّتي لا يُخلَص إليهنّ حتّى يُخْلَصَ إلى بناتي » .

(62) يوم ذي قار ، أيام ص 30 .
(63) يوم سحبل ، أيام ص 85 .

وتصوّر الروايات بعض النساء الممزّقات بين رابطتين ، رابطة النسب والأصل ، ورابطة الزوجيّة . فمنهنّ من تُغلّب علاقة الزوجيّة ومنهنّ من ينزعها العرق إلى حيّها وأهلها . فجليلة بنت مرّة صبرت كثيرا على استفزار كليب لها : من أعزّ وائل ؟ وأخيرا انفجرت : أخوايَ جسّاس وهمّام ! ومنهنّ من تحتال لإنذار قومها بغزوة وشيكة كما فعلت زوجة أحيحة بن الجُلاح في يوم كعب بن عمرو :

« ثمّ إنّ أحيحة جمع لبني النجّار وأراد أن يغترّهم ، فواعده قومه
« لذلك . وكانت عند أحيحة سلمى بنت عمرو إحدى نساء بني النجّار ،
« وكان له منها ابنُه عمرو بن أحيحة ، وهو يومئذ فطيم أو دون الفطيم .
« فلمّا رأت عزم أحيحة على غزو قومها عمدت إلى ابنها فربطته بخيط ،
« حتّى إذا أوجعت الصبيّ تركته . فبات يبكي وهي تحمله ، وبات
« أحيحة معها ساهرا يقول : ويحك ! ما لابني ؟ فتقول : والله ما أدري
« ما له . حتى إذا ذهب الليل أطلقت الخيط عن الصبيّ فنام . ولمّا
« هدأ الصبيّ قالت : وارأساه ! فقال أحيحة : هذا والله ما لقِيتُ
« من سهر هذه الليلة ! وبات يعصب لها رأسها ويقول : ليس بك
« بأس . حتى إذا لم يبق من الليل إلاّ أقلّه قالت له : قم فإنّي أجدني
« صالحة ، وقد ذهب عنّي ما كنتُ أجده — وإنّما فعَلَتْ ذلك ليثقل
« رأسه وليشتدّ نومه على طول السهر — فلمّا نام قامت وأخذت حبلا
« وأوثقته برأس الحصن ثمّ تدلّت منه ، وانطلقت إلى قومها
« فأنذرَتهم ... » .

وكذلك فعلت هند بنت النعمان ، إذ نبّهت العرب باستعداد كسرى لحرب ذي قار : (وافر)

ألا أبلغْ بني بكر رسولا فقد جدّ النفيرُ بعَنْفَقَير
فليتَ الجيش كلّهمُ فداكم ونفسي والسريرَ وذَا السرير...

وأن تكون المرأة مركزَ الحُرمة وبيضةَ الحمى لا يعني أنّها مستضعفة من الرجال لا يعرفون لها حقّا ولا يجعلون لها ذمّة ، بل لعلّ مشاركتها القليلة في عمليّات الحرب دليل على عزّتها عندهم ، فهم يصونونها ويحرزونها كما قلنا ، فعلَ ربيعة بن مكدّم في يوم الكديد إذ حماها ضدّ فرسان دريد بن الصمّة :

سيري على رِسلك سَيْرَ الآمنِ سَيْرَ رَداحٍ ذاتِ جأش ساكن
إنّ انثنائي دونَ قِرني شائني أبْلي بلائي واخبُري وعايني

ويجعلونها حسيبا للرجل في سلوكه لدى اللقاء ، فكأنّه يقاتل من أجلها فقط ، وكأنّها تُراقبه فيُشهدها على بطولته كما يقول عنترة لِعَبْلتِه : (كامل)

هلاّ سألت الخيل يا ابنة مالك إن كنت جاهلة بما لم تعلمي ؟
يخبرْك من شهد الوقيعة أنّني أغشى الوغى وأعفّ عند المغنم (64)

ولنا من رجوع الرجل إلى رأي المرأة واستشارتها في الملمّات ، مثال لقيط بن زرارة مع ابنته دختنوس « ... وكان مع لقيط ابنته دختنوس، وكان يغزو بها معه ويرجع إلى رأيها » (65) .

وإذا كان لها هذا القدر العالي عند الرجال ، فلا غرابة أن يُعترف لها بحقّ الإجارة والحماية مثلما للرجال :

« أغار بنو كنانة رهطُ ربيعةَ بنِ مكدّم على بني جُشَم رهطِ دريد
« ابن الصمّة فأسروا دريدا فأخفى نسبَه . وبينما هو عندهم إذ جاء
« نسوة يتهادَيْن إليه ، فصرخت امرأة منهنّ فقالت : هلكتم
« وأهلكتم ! ماذا جرّ علينا قومُنا ؟ هذا والله الذي أعطى ربيعةَ رمحَه

(64) من معلقته ، بيت 44 و 47 .
(65) الكامل ج 1 ص 355 .

« يومَ الظعينة . ثمّ ألقت عليه ثوبَها وقالت : يآلَ فِراس، أنا جارةٌ
« له منكم ، هذا صاحبُنا يوم الوادي ... » (66) .

أمّا اللائي تتغلّب عندهن رابطة الزوجيّة فلم نجد لهنّ إلاّ مثالا واحدا : العبسيّة التي نبّهت زوجها الذبيانيّ إلى وجود قِرواش بن هنيّ العبسيّ أحد رؤوس الأعداء ، بين أسراه ، فقتله (67) .

ثمّ إنّنا قلّما نعثر على الصورة الرقيقة الخائفة الوجِلة من المرأة ، التي تُشفق على زوجها من القتل ، وهي صورة كثيرة الورود في الشعر الجاهليّ : يقول الأعشى مستعرضا يوم ذي قار (بسيط) :

وظُعنُنا خلفَنا تجري مدَامِعُهَا أكبادُها وَجَلاً مما ترى تَجِف(68)

فكأنّ المرأة في الأيّام بطلة مثل الرجل ، تطلب النصر وتحثّ إليه وتهدّد المتخاذلين ، وهي صورة أكثر رواجا في الشعر القديم : (وافر)

أَخذْنَ على بعولتِهِنّ عهدًا إذا لاقَوْا كتائبَ مُعلمينا
ليَسْتَلِبُنّ أَبْدَانًا وبيضا وأسرى في الحديد مُقَرَّنينَا
يَقُتْنَ جيادَنَا ، ويقلن : لستم بُعُولَتَنَا إذا لَمْ تمنَعُونَا (69)

ونجد في يوم ظهر الدهناء صورة مؤثرة من احترام الابن للأمّ : هذا أوس بن حارثة الطائيّ — وقد عُرف بـ« أوس بن سعدى » — يريد أن ينتقم من بشر بن أبي خازم لأنّه هجا أمّه :

« قد أتيتُكِ بالشاعر الذي هجاكِ ، وقد آليت لأقتلنّه قتلة تَحْيَيْنَ
« بها . قالت : يا بنيّ ، أوَ خيرٌ من ذلك ؟ قال : وما هو ؟ قالت :

(66) يوم الكديد ، ص 312 وكان دريد ، لما عاين شجاعة ربيعة بن مكدم وبأسه ، وتكسر رمح ربيعة ، أعطاه رمحا ورجع عنه. وظعينته يوم الكديد هي هذه المرأة التي عرفت دريدا وهو أسير في حيها فأجارته باليد التي له على ربيعة وعليها .

(67) أيام ، ص 269 .

(68) أيام ، ص 35 . وديوانه ، نشر محمد حسين قصيدة 62 ، بيت 23 .

(69) من معلقة عمرو بن كلثوم التغلبي الأبيات 84 ، 85 و 87 .

« إنّه لم يجد له ناصرا منك ، ولا مجيرا عليك ، وانّا قوم لا نرى في
« اصطناع المعروف من بأس . فبحقّي عليك إلاّ أطلقتَه ، ورددت
« عليه إبلَه ، وأعطيته من مالك مثل ذلك ، ومن مالي مثله . وأرجِعْه
« إلى أهله سالما ، فإنّهم أيسُوا منه . فإنّه لا يغسلُ هجاءه الاّ مدحُه » .

فكانت سعدى مثالا للحِلم والصفح، والكرم والأريحيّة، وأيضا للدهاء السياسيّ وبُعد النظر : فقد اعترفَ بشر بالجميل وقال :

« اللهمّ أنتَ الشاهد على ألاّ أعودَ إلى شعر الاّ أن يكون مدحا في أوس
« ابن حارثة . وجعل بشر يمدح أوسا بمكان كلّ قصيدةٍ هجاه بها
« قصيدة » (70) .

وكذلك من حبّ الأمّ لابنها : أمّ بسطام بن قيس الشيبانيّ فدت بسطام بأغلى فداء عرفته العرب .

وهناك صورة منفردة من المرأة ، نجدها في يوم حليمة : وهي استخدام المرأة وسيلةَ إغراء للأبطال حتّى يستبسلوا في القتال ، ممّا نجد صداه في القصص الشعبيّ حين يعِدُ الملكُ البطلَ بـ« بنته ونصف مملكته » إذا ما فاز في المعركة . إلاّ أنّه في يوم حليمة كان الإغراء ذا أبعاد عاطفيّة وحتّى « جنسيّة » ، فالأميرة حليمة تنضح العطورَ والطيبَ على المقاتلين ، فيقترن الطيب بحلم الفوز بها وبمصاهرة الملك ، لدفع الحميّة في قلوب الجنود :

« ... ودعا ابنته حليمة ، وكانت من أجمل النساء ، فأعطاها طيبا وأمرها
« أن تطيّب من مرّ بها من جنده . فجعلوا يمرّون بها وتطيّبهم . ثمّ
« نادى : يا فتيانَ غسّان ، مَن قتل ملك الحيرة زوّجته ابنتي » (71) .

---

(70) يوم ظهر الدهناء ، أيام ص 138 — 139 .
(71) يوم حليمة ، أيام ص 54 .

وأخيرا لا بدّ من ذكر النساء الشواعر في روايات الأيّام ، فهنّ عشرون شاعرة ، منهنّ المعروفات كالخنساء في مراثيها لأخَوَيْها بعد يومي حوزة : (كامل)

قد كنتُ ذاتَ حَميّةٍ ما عشتَ لي   أمشي البراز ، وكنتَ أنتَ جناحي
فاليوم أخضع للذليل وأتّقي   منه ، وأدفعُ ظالمي بالراح (72)

ومنهنّ ، إلى جانب الأخت والزوجة ، الأمّ الثكلى ترسل الزفرات وتعدّد مناقب إبنها ، مثل أمّ بسطام بعد يوم الشقيقة : (طويل)

سيبكيك عانٍ لم يجدْ مَن يفكّه   ويبكيك فرسان الوغى ورجالُها
وتبكيك أسرى طالما قد فككتَهُم   وأرملةٌ ضاعت وضاع عيالها (73)

وأغلب هذا الشعر في المراثي .

ونجد بعض الأبيات في التعبير بالجبن والخذلان كما فعلت دَختنوس تعيّر النعمان التميميّ بعد شعب جبلة : (م. كامل)

فرّ ابنُ قهواسَ الشجا   عُ ، بكفّه رمحٌ متَلّ
يعدو به خاظي البضيـ   ـع كأنّه سِمْعٌ أزَلّ ...(74)

4 — الحيل الحربيّة

تفيدنا روايات الأيّام بكثير من عادات الجاهليّين في حروبهم ، وبكثير من المبادىء ذات العلاقة الوثيقة بالأخلاق والمروءة . من ذلك طرق احتيالهم لإعلام بعضهم بعضا بالخطر قبل وقوعه ، أو للتحلّل من عهد اضطرّوا إلى قطعه على أنفسهم . وإذا استعملنا كلمة الحيلة والاحتيال ، فلا نعني بالضرورة الخداع والخيانة . بل المعنى الأوّل للحيلة هو القدرة وجودة التدبير ، والحذق

(72) يوم الحريرة ، أيام ص 339 .
(73) يوم الشقيقة ، أيام ص 387 .
(74) شعب جبلة ، أيام ص 364 .

وحسن التصرّف في الأمر الداهم . وقد مدحوا الرجل القادر على تحويل الأمور من سيّىءٍ إلى حسن فقالـوا : هو حُـوّلٌ قُلَّبٌ . واصطلحـوا في الأزمنة المتأخّرة «علم الحيَل» للمخترعات والآلات التي تقوّي قدرة الإنسان في السيطرة على الطبيعة . فأصبح للحيلة معنى مستقلّ عن التقييم الأخلاقيّ، الموجود مثلا في وصف دمنة بأنّه « كَذُوبٌ مُحتال » . فالحيلة هي إذن التماسُ الرجل للوسائل الكفيلة بوقايته من المكاره والشرور ، وإنقاذِه من المآزق ، وتضعيفِ قدرته على أمر يحاوله ، وتبليغِه الهدفَ الذي إليه يسعى . فإن كان في حالة حرب ، جاز له أن يحتال لنفسه دون توقّف مُفرطٍ عند أحكام الأخلاق ، فتقترن الحيلة عندئذ بالخداع ، فلذلك قالوا : الحربُ خدعة .

والحيَل الحربيّة التي نقف عندها في الأيام هي الطرق التي يلجأ إليها الطرَفان للفوز في المعركة ، أو النجاء من الأسر ، أو الظفر بممتلكات الخصم ، أو تنبيه العشيرة إلى خطر وشيك ، وما شاكل ذلك . فهناك حيل إعلاميّة وحيل عسكريّة .

تكتسي الحيـل الإعلاميّـة الإنذاريّة صبغة « الرسالـة » التي تحتاج إلى طرفين : ناطق ومتقبّل ، وإلى وسيلة تبليغ . ولمّا كان المخبرُ المُنْذِر «مأخوذا عليه» أي أعطى عهدا بأن لا يبلّغ وأن يلتزم الحياد، أو كان في حالة أسر تمنعه من الكلام الصريح، فإنّه يلجأ إلى الرموز والألغاز : « فقال لهم ناشب :

« أعطوني رجلا أرسلْه إلى أهلي بني العنبر وأوصِه ببعض حاجتي .
« فقالوا له : ترسله ونحن حضور — وذلك مخافة أن يُنذرَ عليهم —
« قال : نعم . فأتوه بغلام مولّد . قال : إذهب إلى قومي وقل لهم :
« فليعروا جملي الأحمر ، ويركبوا ناقتي العيساء ، بآية ما أكلت معهم
« حيسا ، وليرعوا حاجتي في أبيني مالك ، وأخبرهم أنّ العوسج قد
« أورق ، وأنّ النساء قد شكت ... » (75) .

(75) يوم الوقيط ، أيام ص 171 .

ويتقبّل المرسَلُ إليه هذه الرسالةَ المعمّاةَ فيحلّ ألغازها كما يفعل أهل المخابرات العسكريّة أو أرباب السفارات فيطبّقون على الرسالة « المعيار » السرّيّ الذي به تصبح رموزها واضحةً مفهومة :

« أمّا جمله الأحمر فالصمّان يأمركم أن ترتحلوا عنه ، وأمّا ناقتُه
« العيساء فإنّها الدهناء يأمركم أن تتحرّزوا فيها ، وأمّا أبنُو مالك فإنّه
« يأمركم أن تُنذِروهم ما حذّركم . وأمّا إيراق العوسج ، فإنّ القوم
« قد اكتسوا سلاحا الخ ... » .

هذا النوع من التوريات كثير في القصص الشعبيّ القديم والحديث ، وحكاية شنّ وطبقة معروفة في فولكلور شعوب كثيرة ، والقصد منه هنا وهناك إظهار الذكاء والفطنة والدهاء ، ممّا لا يتسنّى لبسطاء الناس . وهذه التمويهات ليست من الغموض بحيث تخفى عن الطرف المقابل ، أي العدوّ الذي اشترط أن يسمع الرسالة ، فأدنى اجتهاد منهم يتطلّب أن يتساءلوا عن فائدة هذه الرسالة ، وعن حاجة الأسير أن يبلّغها في ذاك الحين بالذات ، أي حين رآهم يتأهّبون لغزو قومه . فكأنهم على قسط وافر من السذاجة ، وعلى قسط كبير أيضا من التسامح مع أسراهم إذ ينزلون عند رغبتهم في اتّخاذ رسول مخصوص . وإنّما يلجأ الراوي إلى هذه الألغاز للزيادة في التشويق كما سنرى عند درسنا للأساليب القصصيّة في الأيّام . فهو يُدخل عقبات جديدة في طريق أبطاله ، فيتأخر الحلّ بذلك ويقوى الاهتمام بالأحداث المتوقّعة . ولا شكّ أن طريقة الإبلاغ هذه أكثر طرافة — على سذاجتها — من الوسيلة الصريحة كالرسالة المكتوبة أو الإنذار المباشر بواسطة حليف أو صديق .

وقد تزداد الطرافة وتقوى المتعة إذا كان الوسيط المبلّغُ هو العدوّ نفسه، يبلّغ عن خصمه إلى خصمه دون أن يشعر ، مثلما فعل المرقّش الأكبر إذ بلّغ رسالة « مكتوبة » إلى أخيه حرملة على راحلة عدوّه (76) . ولعلّ أغرب ما في هذا

(76) انظر المفضلية عدد 46 .

الخبر أن تكون الرسالة مكتوبة ، ومسألة انتشار الكتابة في الجاهليّة أو ندرتها قضيّة عويصة لم تأت البحوث والمناقشات فيها بالقول الفصل .

في هذه الحالات ، لا يكون المبلّغ ، وهو أسير ، ملتزما بشيء ، ولا غبار على سعيه إذ يلتمس لنفسه الخلاص من الأسر ولقومه النجاء من الغارة . ولا تَغُرَّنّنا هذه المعاملة الحسنة لأسرى الحرب ، فليسوا دائما مكرّمين مبجّلين ، بل نجد في النصوص أمثلة عديدة من قساوة المعاملة نحو الأسرى الذين لا يبادر قومهم إلى افتدائهم . فهذا معبد بن زرارة أسيرا عند العامريّين يرفض أخوه لقيط أن يفديَه بأكثر من مائتي ناقة ، والعامريّون يطلبون ألفا ، وهي دية الملوك ، فأضرب معبد عن الطعام والشراب ، ولكنّ بني عامر خافوا أن يموت فتضيعَ الفدية فأخذوا يقوّتونه قسرا :

« فجعلوا إذا سقوه قِراه لم يشرب وضمّ بين فُقميه وقال : أأقبل « قراكم ، وأنا في القدّ أسير ؟ فعمدوا إلى شِظاظ فأولجوه في فيه « فشَحَوا به فاه ثمّ أَوْجَرُوه اللبن رغبة في فدائه وكراهية أن يهلك « فلم يزل حتى هلك في القدّ » (77) .

ولكن تطرأ حالات يكون فيها المبلّغ مقسّما بين واجبين : واجب الوفاء بالعهد إن هو أقسم أن يلتزم بالحياد والسكوت ، وواجب الوفاء إلى قومه وعشيرته . فالصراع هنا ليس مع عدوّ يراقبه ، بل هو صراع بينه وبين نفسه : أيبرّ بالوعد أم يخون العهد ؟ ولكنّ الراوي هنا أيضا يحافظ على الأخلاق ، فيجعل هذا المبلّغ المقيّد في حالة نفسيّة تبرّر التبليغ ، فلا يكون خيانةً بل انتقاما . ذلك أنّ الخصوم اضطهدوه ، أو اتّهموه باطلا ، أو انتزعوا منه العهد قهرا ، مثلما فعل زهير بن جذيمة نحو صهره الحارث وهو نازل عند بني عامر « فقال لبنيه : إنّ هذا الحمار لطليعة عليكم فأوثقوه! » (78) . فجفاء

(77) النقائض ص 228 . الفقمان فكا الفم ، والشظاظ بالكسر خشبة معكفة ، وشحا الفم يشحوه : فتحه ، وأوجره اللبن ، صبه في فيه كأنه دواء .

(78) أيام ص 237 .

المعاملة من زهير يبرّر التبليغ من الحارث . ومن هنا تأتي الحيلة ، مثل « حيل » بعض المفتين للتحلّل من قسَم محرج ، فـ« يبلّغ دون أن يبلّغ » ، باستخدام الرموز التي لا يفهمها إلاّ الراسخون في القيافة والعيافة والفراسة وفي ما شاكل هذه المواهب . فإن فهمها القوم ، فقد بلّغ دون أن يتكلّم . وإن لم يفهموها ، فقد على كلّ حال قام بالواجب . وهذه الألغاز تستخدِمُ أيضا « طوطميّة » بدويّة جاهليّة ، والدالّ والمدلول فيها في منتهى البساطة ، مثل إنذار كرب بن صفوان لعبس وعامر في يوم شعب جبلة ، بعد أن أخذت عليه تميم وأحلافُها عهدا أن لا ينذر بني عامر :

« ... ثمّ خرج عنهم وهو مغضب — وكان شريفا — ومضى مسرعا
« على فرس له عُرْيٍ ، حتى إذا نظر إلى مجلس بني عامر نزل تحت
« شجرة حيث يرونه . فأرسلوا إليه يدعونه فقال : لست فاعلا ، ولكن
« إذا رحلت فائتوا منزلي فإنّ الخبر فيه . فلمّا جاؤوا منزله ، إذا ترابٌ
« في صرّة وشوك قد كَسر رؤوسَه ، وفَرّق جهتَه ، وإذا حنظلةٌ
« موضوعة ، وإذا وطْب معلّقٌ فيه لبنٌ . فقال الأحوص : هذا رجل
« قد أخذت عليه المواثيق ألاّ يتكلّم ، وهو يُخبركم أنّ القوم مثل
« التراب كثرة ، وأنّ شوكتَهم كليلة ، وجاءتكم بنو حنظلة .
« وانظروا ما في الوطب ! فإذا فيه لبن قارص ، فقال : القوم منكم
« على قدر حِلاب اللبن إلى أن يحرز » .

ولعلّ التورية هنا أقلّ طرافة منها في المثال السابق ، حيث ارتفعت إلى مرتبة الصورة التخييليّة : العوسج والشوك ≐ الرماح . أو المجانسة الصوتيّة : الجمل الأحمر = الجبل الأحمر ، وقد نبّهنا الراوي أنّ الصمّان جبل عندهم أحمر الخ ... على أنّ السذاجة في الإبلاغ لا تعني أنّ الراوي غير قادر على المزيد من التمويه ، بل هو يستجيب إلى رغبة جمهوره ، وهذا الجمهور يريد أن يفهم هو — بوصفه مشاهدا للحوادث مشرفا عليها من عل — ولا يفهم

العدوّ ، فيصير مثل الراوي : يعرف من العلاقات بين الأشخاص أكثر ممّا يعرف الأشخاص أنفسهم ، ومثاله مثال الصبيان أمام أفلام المغامرات ، يعرفون مكايد الخائن ولا يعرفها البطل ، فيحذّرونه تعاطفا معه ، صائحين في ظلام القاعة : حذار ! إنه وراءك !

بهذا يتّضح أنّ هذه الحيل حيل قصصيّة يزيّن بها الراوي سرده للأحداث ويقوّي انتباه سامعيه ويضاعف تشوّقهم .

ومن الحيل الشبيهة بالمكايد ، وإن كانت الغاية منها الخلاص من ورطة والنجاة من خطر ، ما فعله المهلهلُ في أحد أيّام البسوس :

« وأسَر الحارث مهلهلا بعد انهزام الناس وهو لا يعرفه . فقال له :
« دُلّني على المهلهل . قال : وَلي دَمي ؟ فقال : ولك دُمك . قال :
« ولي ذِمّتك وذمّة أبيك ؟ قال : نعم ، ذلك لك . قال المهلهل — وكان
« ذا رأي ومكيدة — : فأنا مهلهل ، خدعتُك عن نفسي ، والحرب خدعة » .

ومنها الاحتيال لصرف العدوّ إلى جمع الغنائم حتّى تتشتّتَ جنوده فتمكن فيه الفرصة :

« إذا أتوكم فقاتِلوهم شيئا من قتال ، ثمّ انحازوا عنهم ، فإذا اشتغلوا
« بالنهب فعودوا إليهم ، فإنّكم تصيبون منهم حاجتكم » (78م) .

ومن المكايد الحربيّة تنكير الفرسان أنفسهم أو خيلهم حتى يخفى أمرهم على العدوّ . فهذا صخر أخو الخنساء يخرج للثأر لأخيه من بني مرّة :

فـ « ركب الشّمّاء — وكانت غرّاء محجّلة — فسوّد غرّتها
« وتحجيلها فرأته بنت لهاشم بن حرملة فقالت : ما أشبهَها بالشمّاء !
فقال : هذه فرس بهيم » (79) .

(78م) يوم مبايض ، أيام ص 209 .
(79) أيام ص 289 .

أمّا تنكّر الرجال في زيّ النساء ، فهذا ما لم نكن ننتظره من قيس بن زهير ، قيس الرأي ، قيس الحكيم ، ولكنّ الحزم والدهاء يتطلّبان شيئا من المكر :

« فقال قيس بن زهير — وكان حازما — : ذروني حتى أتيكم بالشأن .
« فلبس ثيابا خلقانا وتشبّه بامرأة ، وأتى بيتا من بيوت عبشمس فاستطعم
« فقالت له امرأة منهم : ويحك يا مسكينة ، اصبري حتى
« الصبح .. » (80) .

ومن المكايد الطريفة — وإن لم تنجح — « نصيحة » زهير بن جذيمة لمطارِدِه في يوم النفراوات وقد طعن فرسه القعساء في « إحدى رجليها فانخذلت بعض الانخذال ، فقال زهير : اطعَن الأخرى ، يكيده بذلك لكي تستويَ رجلاها فتتحامل » . ولكنّ خالدا فهم المكيدة فصاح : «أفذّ الطعنة» ، أي اجعلْها في ساق واحدة حتّى يختلّ ركض القعساء ، وهكذا لحق بزهير وقتله .

أمّا التنظيمات العسكريّة ، فليست الإشارات الواردة في الأيّام مخصوصة بالعرب . فتقسيم الجيش إلى خمسة فيالق : ميمنة وميسرة ، مقدّمة وساقة ، وقلب ، ومنه أطلقوا عليه اسم « الخميس » : (طويل)

خميسٌ بشرق الأرض والغرب زحفُه
وفي أذُن الجوزاء منه زمازم (81)

هذا التقسيم معروف عند كافّة قدماً الشعوب .

وكذلك نصب الكمين :

« وخرج عليهم الكمين من الخبييء فشدّوا على قلب الجيش وولّت
« إيّاد منهزمة ... » .

(80) النقائض ص 1071 .
(81) المتنبـي .

وكذلك جمع الفرسان في « كراديس » أي كوكبات خفيفة :

« ... لا تستهدِفوا لهذه الأعاجم فتهلككُم بنَشّابها ، ولكن تكردسوا « كراديس ، فإذا أقبلوا على كردوس شدّ الآخر » (82) .

وكذلك التحرّز بالبقاع الحصينة كالجبال ، خصوصا إذا كان فيها ماء :

« ... نرجع إلى شعب جبلة ، فنحرز النساء والضعفة والذراريّ والأموال « في رأسه ، ونكون في وسطه ، ففيه خصب وماء . فإن أقام من جاءك « أسفل ، أقام على غير ماء ، ولا مُقامَ لهم . وإن صعدوا عليك « قاتَلْتَهم من فوق رؤوسهم بالحجارة ، فكنت في حرز ، وكانوا « في غير حرز ... » (83) .

وعلى ذكر شعب جبلة ، لابدّ أن نشير إلى الحيلة الحربيّة التي أشار بها قيس بن زهير على رؤساء عامر فاتّبعوها وبها قَضوا على حشود أعدائهم :

« أدخِلوا نَعَمكم شِعب جبَلة ، ثمّ أظمئوها هذه الأيّام ولا توردوها « الماء ، فإذا جاء القوم ، فأخرِجوا عليهم الإبل وانخسوها بالسيوف « والرماح ، فتخرج مذاعيرَ عِطاشا فتشغَلهم وتُفرّق جمعَهم ، « واخرجوا أنتم في آثارها واشفوا نفوسَكم » ، وهكذا كان .

ولكن ، إلى جانب هذه الحيل المشروعة ، نجد بعض العادات التي لا تقرّها الأخلاق ، كإتلاف المال باطلا دون سبب غيرِ التشفّي من الخصم — أو القضاء على اقتصاده كما يقولون اليوم ؟ — أو إرهاقه بالجوع والعطش . من ذلك فعل بسطام في يوم الشقيقة :

« ... فكلّما تبعَتْه ناقة عقَرها بسطام ، فلمّا رأى مالك ما يصنع بسطام « وأصحابه قال : ما ذا السفهُ يا بسطام ؟ لا تعقرها لا أبا لك ! فإمّا « لنا وإمّا لك » .

(82) أيام ص 30 .
(83) أيام ص 353 .

فهـذه هي سياسـة « الأرض المحروقـة » التـي استُعمِلت في الحرب العالميّة الثانيـة وفـي حـرب الجزائـر والفياتنـام وغيرهـا . أمّا حمـل الخصم عـلى الاستسلام بتعطيشه ، فهي عمليّة وقعت على بسطام هذه المرّة فلاقـى بها جزاء إتلافه للإبل :

« ... وكانوا قد جمعوا ما كان معهم من ماء على جمل لهم ، فأهوى
« أرطأة على الجمل بسهم ، وانقدّتِ المزادتان اللتان عليه . فلمّا رأى
« أصحـاب بسطـام أنّ المـاء قد هريـق ، سُقِـط في أيديهـم فألقوا
« السـلاح » (84) .

هذه الخطط الحربيّة بأنواعها ، لعلّها هي العنصر « الواقعيّ » في أيام العرب ، أي ، إن هي لم تستعمل فِعلا كما رُوِيَتْ ، لعلّها صورة من وقائع مماثلة بقيت في الخيال الشعبيّ فاستخدمها الرواة بصفة تراجعيّة وصعِدوا بها إلى الجاهليّة الأولى : على سبيل المثال ، نقول إنّ حيلة القرشيّين ضدّ المسلمين في وقعة أحُد شبيهة بحيلة شِعب جبلة ، فمَن السابق إليها ؟ الجاهليّون فنَقَلَتْ عنهم قريش ؟ أم قريش ، فنقل عنهم رواة القرن الثاني وصعدوا بها إلى حروب عامر وتميم ؟

ومهما يكن من أمر ، فإنّ هذه العمليّات المختلفة قسم هامّ من القصص ، لأنّها تشكّل العنصر الوصفـيّ في الروايـات ، ولا وصف سواهـا عـادة .

5 ــ العادات والمعتقدات

تحدّثنا في ما مرّ من الأبواب عن بعض عادات العرب كما تظهر من خلال روايات الأيّام ، وعن شيء من مبادئهم التي تتّصل بمفهوم المروءة كتقدير الشجاعة في الخصم ، وقد مثّلنا له بموقف دريد بن الصمّة إزاء ربيعة

(84) أيام ، ص 383 — 384 .

ابن مكدّم في يوم الكديد ، إذ أعطاه رمحا حتّى يذود به عن ظعينته ويوصلها سالمة إلى الحيّ . وتحدّثنا عرَضا عن اللحمة بين أفراد القبيلة كما تتمثّل في كلمة قيس بن زهير : « إنّما أنا بقومي وقومي بي » (85) أو بيت دريد بن الصمّة في تضامنه مع أخيه رغم تهوّره : (طويل)

فَلَمَّا عَصَوْنِي كُنْتُ مِنْهُمْ وقَدْ أرَى
غَوَايتَهُم وَأنَّنِي غَيْرُ مُهْتَدِ

وَهَلْ أنَا إلاّ من غزيّةَ إن غَوَتْ
غَوَيتُ ، وَإن ترشُدْ غزيّةُ أرشُدِ ؟ (86)

ورأينا من أمثلة عديدة أنّ طبائع الجاهليّين لم تكن على نمط واحد ، فلا هم بأشرارٍ كلُّهم ، ولا هم أخيارٌ بصفة مطلقة ، بل نجد في الشخص الواحد الحلمَ والتهوّر ، مثل بسطام بن قيس الشيبانيّ ، والفلتاتِ الانفعاليّةَ التي تجرّ الندم ، مثل قتل قيس بن زهير رسولَ خصمه وسفكِه دماءَ الذبيانيّين في جفر الهباءة ، والتعلّقَ بطلب الثأر مع السآمة من الحرب الطويلة كما يتجلّى من سلوك المهلهل :

« ... قد أتت على حربكم أربعون سنة .. فلو مرّت هذه السنون في
« رفاهية عيشٍ لكانت تُملّ من طولها ، فكيف وقد فنيَ الحيّانِ ،
« وثكلت الأمّهاتُ ، ويُتّمَ الأولاد ، ورُبَّ نائحةٍ لا تزال تصرخ
« في النواحي ، ودموع لا ترْقأ ، وأجسادٍ لا تُدفن .. وإنّ القوم
« سيرجعون إليكم غدا بمودّتهم ومواصلتهم وتتعطّف الأرحام .
« أمّا أنا فما تطيب نفسي أن أقيمَ فيكم ، ولا أستطيع أن أنظر إلى قاتل
« كليب ، وأخاف أن أحملكم على الاستئصال . فأنا سائر عنكم إلى
« اليمن » (87) .

(85) أيام ، ص 285 .
(86) أيام ، ص 295 .
(87) أيام ، ص 165 .

ورأينا كذلك من سلوكهم مع الأسرى أنّهم يقسون ويرفقون ، ومن الرفق والمروءة أن يكتفوا بجزّ ناصية الأسير ويطلقوا سراحه « على الثواب » كما يقولون ، حتّى إنّ بعض رؤسائهم لقّب بـ « جزّاز النواصي » فجمع الصفتين ، البأس في الحرب والعفو على أسراه .

فهذه الازدواجيّة في روايات الأيّام ، بل في شخصيّاتها ، دليل على براعة القُصّاص في تصوير النفسيّات واقتناعهم بأنّ النفس البشريّة ، حتّى وإن كانت جاهليّة بدائيّة ، فإنها تحمل في طيّاتها بذور الخير والشرّ جميعا . وهذا ما يُبعد قصص الأيّام عن القصص الشعبيّ الذي يكون أبطاله مطبوعين بطابع واحد كأنّهم صُهروا في بوتقة واحدة على منوال واحد .

إلى جانب هذه المبادىء الأخلاقيّة التي تحضر وتغيب ، نستنتج من الروايات عادات اجتماعيّة قد نجد صداها في الشعر الجاهليّ وقد لا نجده . من ذلك عادتهم ، إذا بلغت إبلُ أحدِهم ألفَ رأس ، أن يفقأ عينَ بعير له ليردّ عن القطيع الحَسَدَ (88) ، وهذا مثال من تطيّرهم الكثير ، وفي الروايات أمثلة أخرى كثيرة من تشاؤمهم بالأعور والأعمى ، وبالغراب الصرد ، وحتّى بالوجه المعفّر بالتراب :

« فلمّا نظر الأسديّ إلى لِحية بسطام وقد عفّرها التراب حين أسهل ،
« تطيّر له وقال : والذي يُحلَفُ به ، لئن صدق طائرك لتُعفّرَنّك
« بنو ضبّة اليومَ بالتراب ، فأطِعْني وانصرِف » . وقد مات بسطام وصدق طائره .

وقد يستهين البطل بإنذار الأقدار المتمثّل في اعتراض سبيله بالحيوان أو البشر أو الأشياء التي يُتَطيّر منها ، فيواصل طريقه سادرا ، ولكن تدور عليه الدوائر ، وكأنّ الراوي استنكر منه هذا التحدّي للقدَر :

(88) أيام ، ص 3 – 382 .

« ... وأصبح لقيط والناس نزول به — وكانت مشورتهم إلى لقيط —
« فاستقبلهم جمل عَوْد أجربُ أحذُّ أعصلُ كاشرٌ عن أنيابه . فقال
« الحُزاة من بني أسد : أعقروه ! فقال لقيط : لا والله ! لا يُعقَر حتى
« يكونَ فحلَ إبلي نَذْرا ... واستقبلهم غلام أعسر وهو يقول :

أنا الغلامُ الأعسرْ الخيـر فـيّ والشرّ
والشـرّ فـيّ أكثـرْ

« فتشاءمت بذلك بنو أسد وقالوا : ارجعوا عنهم ... » (89)

ولكنّ لقيط بن زرارة رغم تراكم النذُر واصل طريقه إلى شعب جبلة فكانت الهزيمة وكان فيها حتفه .

ومن عادات الرؤساء عندهم أن يأخذوا ربع الغنيمة بعد نجاح الغارة ، ويسمّونه « المِرباع » ، ويكرمون أصحابهم فينحرون لهم ناقة ويسمّونها « النقيعة » (90) . أمّا إذا مات الرئيس ، فالجزع عليه يكتسي أحيانا مظاهر غريبة كإتلاف السلاح وعقر الخيل ، وكأنّهم يئسوا بعده من غزاة ناجحة :

« ورجع المهلهل إلى الحيّ سكران ، فرآهم يعقرون خيولهم ، ويكسرون
« رماحهم وسيوفهم فقال : ويحكم ! ما الذي دهاكم ؟ أتعقرون
« خيولكم حين احتجتم إليها ؟ أتكسرون سلاحكم حين افتقرتم
« إليه ؟ » (91) .

وحين يجدّ الجدّ ويتجهّزون للحرب ، فإنّ السلاح يرتفع ثمنه فيشترونه بأغلى مقابل : رمح بناقة !

---

(89) النقائض ص 661 والجمل العود : المسن والأحذ : قصير الذنب قليل شعره ، والأعصل : معوج القوائم .
(90) أيام ، ص 293 .
(91) أيام ، ص 150 .

« وبعث عامر بن الطفيل إلى بني هلال فاشترى منهم أربعين رمحا « بأربعين بَكْرة فقسّمها في أفناء بني عامر » (92) ، ولا نتجاسر هنا فنستخرج من هذه الإشارة حكما في أثمان الرماح . ولا في أثمان البرود التي يكفّن فيها الفقيد العزيز : « قال : فهل كفّنتموه ؟ قال : نعم ، في بردين ، أحدهما بخمس وعشرين بَكْرة » (93) ، فلعلّه حبرة يمنيّة حتّى يبلغ هذا الثمن الباهظ .

وتكثر الإشارات الاجتماعيّة من هذا النوع ، والتلميح إلى عادات جارية عندهم كلبسهم العمامة السوداء إذا كان لهم تِرَةٌ ، أي ثأر : « العرب لا تعتّم بالسواد إلاّ في التِّرات » (94) ، أو كأن يُقسموا بأن لا يغتسلوا حتى يدركوا ثأرهم ، وقد برّ المهلهل بهذا القسم حتى « كره جليسه رائحته وتأذّى منها » وكذلك فعل امرؤ القيس ، إلى أن مات في عودته من بلاد قيصر . وليس لِنَدْرة الماء عندهم يقسمون بهذا القسم الغريب ، بل لاتّخاذ صورة مخيفة أوفق للموتور .

وطالبُ الثأر لا يلتفت عادةً الى الراحة وطيب العيش ، وإنّما همُّه دوامُ الاستعداد لوقوع الشرّ منه أو عليه . لذلك افتخر الشّنفرَى بشَعره المتلبّد الذي لا يمسه الماءُ ، ولاهو يُسرّحُه طيلةَ العام : (طويل)

وضافٍ إذا هبّت له الريحُ طيّرَتْ لبائدَ من أعطافه ، ما ترَجّلَ
بعيد بمسّ الدهن والفَلْي عهدُه له عَبَسٌ عافٍ من الغسل محوِلُ (94م)

(92) أيام ، ص 133 .
(93) أيام ، ص 287 .
(94) أيام ، ص 117 .
(94م) لامية العرب ، 63 — 64 . وكانو يكنون عن التحفز للقتال بحسر العمامة أي وضعها عن الرأس ، فقال سحيم بن وثيل (الأصمعية الأولى) :
أنا ابن جلا وطلاع الثنايا متى أضع العمامة تعرفوني
وقال بشار (شرح ابن عاشور ج 4 ص 171) :
. . . حتى بدت له وجوه المنايا حاسرات العمائم

ومن العادات التي لا تزال سارية عند الشعوب العربيّة ، اعتبار الأكل من طعام قوم ، ودخول بيوتهم ، أمرا يوجب « الحرمة » كأنّه إجارة تلقائية :

« فقال الأحوص لربيعة بن شكل : أظلَلْتَهُم ظلّك وأطعمتهم « طعامك ؟ قال : نعم . قال : قد والله أجرتَ القوم » (95) .

وربّما استظهر المستجير بهذه العادة فجعلها حقّا على من استجار به :

« إنّا تحرّمنا بطعامكم يا بكر بنَ وائل ، وهذا قِراكم في بطوننا « وحقائبنا » (96) ، وقد يُفهم من القصّة أنّ بني تميم كادوا لبكر ابن وائل واحتالوا عليهم :

« فأخبروهم أنّهم يبغُون عبيدا لهم أُبّاقًا أفلتُوا منهم . فقَرَوْهم ، « حتّى إذا أخذوا يروحون ارتابوا بهم ، فوثبوا عليهم فلم يتركوا في « لِحاهم شعرةً إلاّ نتفوها . فقال لهم التميميّون : إنّا تحرّمنا « بطعامكم الخ ... » .

III — الفنّ القصصيّ في روايات الأيّام

قلنا في مستهلّ هذا المقال إنّ روايات الأيّام قصص بالمعنى الدراميّ ، أي في معنى تسلسل الأحداث من بداية إلى نهاية ، وهو المعنى نفسه الذي تتضمّنه مادّة « قصّ » في اللغة ، إذ يقول اللسان : القصّ اتّباع الأثر ، والقاصّ يقصّ القصص لاتّباعه خبرا بعد خبر ، وسَوْقه الكلامَ سوقا . ويشرح الزمخشريّ المادّة في تفسيره للآية : « وَقَالَتْ لأخْتِهِ قُصّيه » (القصص، 11) فيقول: قصّيه، أي اتّبعي أثره وتتبّعي خبره (97). وفي الآية

(95) أيام ، ص 350 وحرمة « العيش والملح » أو « الماء والملح » لا تزال قائمة في العادات العربية .

(96) أيام ، ص 222 .

(97) الكشاف ، ج 3 ص 167 .

الأخرى : « نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ » (يوسف ، 3) يقول : قصّ الحديث يقصّه قصّا ، إذا طرده (98) ، والطرد للإبل هو ضمّها إلى بعضها بعضا وسَوقُها :

« وجعل الرجل يَطْرُدُ ما قدر عليه من الإبل ، فيذهب بها » (99) .

فالقصّة أساسا هي تتبّع وموالاة واطّراد ، في محاولة لتمثيل الحوادث بواسطة الكلام ، المقول والمكتوب ، أو المعوّض برموز ، أو بصور متحرّكة كما كان الأمر في الأفلام الصامتة . وهذا التتبّع بالمحاكاة الكلاميّة هو السرد ، والسرد أيضا تتابع وموالاة بدليل قول الرسول (صلعم) في حجّة الوداع :

« السنة اثنا عشر شهرا ، منها أربعةٌ حُرُمٌ ، ثلاثة سَرْدًا ، وواحد
« فردا : ذو القعدة وذو الحجّة والمحرّم ، ورجب الذي بين جمادى
« وشعبان » (100) .

فإذا كان السرد حادثة منفردة كمقتل عبد الله بن الصمّة في يوم اللوى ، كان النصّ خبرا قصيرا أو أقصوصة . وإذا كان جملة من الأحداث المتسلسلة أو المتشعّبة ، كان النصّ أطول ، وهو ما نسمّيه اليوم قصّةً قصيرة ، ومثالها الأيّام الأربعة الكبرى التي اعترف لها أبو عبيدة بصفة الحروب : الكُلاب ، البسوس ، شِعب جبَلة ، ذو قار ، ويمكن أن نضيف إليها : حرب داحس والغبراء . فهذه الأيّام تستغرق صفحات عديدة من النقائض والأغاني والعقد وغيرها .

1 — طرق السرد

ثمّ إنّ السرد للأحداث المتعدّدة يكون بثلاث طرق رئيسيّة :

(98) الكشاف ، ج 2 ص 300 .
(99) أيام العرب في الجاهلية ، ص 263 .
(100) وفي رواية : ثلاثة متواليات ، وواحد فرد .

أ) التسلسل والموالاة الطبيعيّة، ومثاله: يوم منعج أو الردهة . ويتلخّص فيما يلي : قتَل رياح بن الأسكّ الغنويّ شأسَ بن زهير العبسيّ ، فطلب زهير رياحا ليقتله بابنه ، فهرب ولحقه أخوَا القتيل فقتلهما أيضا ، والتجأ إلى خيمة عجوز ، وهو جريح قد مات عطشا ، فطمعت فيه وأرادت أن تأسره ، فقتلها ونجا بنفسه . فهذه أحداث متوالية ، لا اشتباك فيها ولا رجوع إلى الوراء ، وأشخاصها الرئيسيّون لا يعدون الثلاثة : القاتل، وطالب الثأر، والعجوز الخاذلة.

ب) الطريقة الثانية هي الإدراج ، بإدخال حدث ثان في الحدث الأوّل ، ثمّ رجوع إلى سرد الحدث الأوّل ، وهي كثيرة في كليلة ودمنة مثلا : فتفصيل مكايد دمنة مُدرَجٌ في قصّة الأسد والثور . وكذلك في المقامة المضيريّة : معاناةُ أبي الفتح من التاجر الثرثار مُدرجة في خبر المجلس الذي قُدّمت فيه للضيوف مضيرة شهيّة . ومثال الإدراج في روايات الأيّام : المشاحنة بين سيّدَيْ عبس : قيس بن زهير والربيع بن زياد بسبب الدّرع المغتصَبة . فالخصومة بين الرجلين وقعت قبل الحادثة الرئيسيّة التي أدّت إلى الحرب بين عبس وذبيان ، وهي تدليس النتيجة إثر السباق بين خيل قيس وخيل حذيفة الذبيانيّ . وإنّما أدرج الراوي خبر المشاحنة بين قيس والربيع لأنّ قيسا كان يلتمس المساعدة من جميع رؤساء عبس ، وخشيَ أن يتأخّر عنه الربيع بسبب حادثة الدّرع ، فلمّا تيقّن أنّ الربيع غير خاذله ، آذَنَ الذبيانيّين بالحرب انتقاما لفرسه المظلوم .

وطريقة الإدراج كثيرا ما تُستعمل في السينما في صورة قطع التسلسل ، والرجوع إلى الماضي للإعلام بحادثة قصيرة — ولذلك تسمّى الطريقة « التراجع الخاطف » أو « فلاش باك » — ، إلاّ أنّها في بعض الروايات تطغى على الخبر الآنيّ فتصبح هي الأساس ، وينقلب الحدث الرئيسيّ إلى مجرّد « حكاية إطارية » (101) كما هو الشّأن في المقامة المضيريّة بالذات .

---

(101) انظر تحليل زميلنا محمود طرشونة لكافة هذه الأساليب في مقدمة تحقيقه لكتاب « مائة ليلة وليلة » ، الدار العربية للكتاب ، 1979 ، ص 33 — 55 .

ج) أمّا الطريقة الثالثة ، فهي المراوحة بين حدثين أو أكثر ، ويسمّونها أيضا التداول أو المداولـة : وهي أن يقطع الراوي سـرد الحدث الأوّل ، ثمّ ينتقل إلى الحدث الثاني فينقل منه نصيبا — والحدثان طبعا مرتبطان في قصّة واحدة — ثمّ يعود إلى الحدث الأوّل فيستأنفه من حيث تركه . وهي طريقة الرواية الطويلة التي تنقسم إلى أبواب وفصول ، فربّما استقلّ فصل عن سابقه أو لاحقة بموضوعه وأبطاله ، وإن كانوا جميعا يتّجهون إلى الالتقاء . وقد لا يتّسع إطـار القصّة القصيـرة أو الأقصوصة إلى مثـل هذا التـرازي أو هذا التشعّب . ذلك أنّ الأقصوصة مشروطة بقِصَرها ، وقد حدّدها القصّاص والشاعر الأميركي ادقار ألاّن بو (ت1849) بمدّة للفراغ من مطالعتها تتراوح بين نصف ساعة وساعتين (102) .

ومثال المراوحة في الأيّام ، حرب البسوس ، فالمشاهد المتوازية تتقدّم إلى القارىء على هذا النحو : نزول البسوس على ابن أختها جسّاس ضيفة / محاورة كليـب لزوجـه جليلـة : هذان المشهـدان في حالـة تقابليّـة وإن كانا متوازيَـين في الزمان متلاحقَيْـن في السرد . ثمّ يأتي حادث الاعتداء على ناقة البسوس ، ويليه انتقـام جسّاس بقتل كليب . ثمّ يقابل الراوي بين الحيّين البكريّ والتغلبـيّ في استعدادهما للحرب أو للتفاوض في شأن الدية ، ويُدخِـل مشهدا ثالثا موازيا في الزمن لمشهدَي التفاوض ، وهو منادمة همّام للمهلهل ، وهما البطلان اللاحقان بعد خروج البطلَيْـن الأصليّين كليب وجسّاس من مسـرح الأحـداث ، وهكذا إلى آخـر الحرب ، وقد اختصر الـراوي سنيها الأربعين في ثلاثين صفحة تقريبا .

ونجد المراوحة حتّى في الأيّام القصيرة كيوم النفراوات : وموضوعه هو انتقام عامر بن صعصعة على يد فتاها خالد بن جعفر العامريّ من زهير بن

(102) شكري محمد عياد : القصة القصيرة في مصر ، القاهرة ، 1968 ، ص 10 — 20 .

جذيمة العبسيّ لطغيانه فيهم وتجبّره عليهم ، فالمشاهد تتراوح بين تأهّب العامريّين للثّأر ، ووثوق زهير بنفسه وبعجز عامر عن أن تُبدي حراكا .

2 — قانون الاقتصاد في قصص الأيّام

ثمّ إنّ الأيّام ، بوصفها قِصصا قصيرة أو أقصوصات ، تخضع لقانون الاقتصاد ، أي تستغني بالضرورة عن كلّ الزوائد التي تُثقل السرد وتشتّت الاهتمام ، فلا وصف فيها للأشخاص والأماكن والأشياء إلاّ مختصرًا خاطفا ، أو بطريقة التلميح والإيحاء ، ولا مقدّمات فاضلة عن الحاجة ولا تعاليق ختاميّة ولا استطرادات في غضون السرد ، إلاّ ما كان يخدم القصّة مباشرة ، بتوضيح شخصيّة الأبطال — وهنا يكون للحوار أهمّيّة كبيرة — أو تفسير الأحداث ، أو بربط العلاقات بين الحوادث فيما بينها والأشخاص فيما بينهم ، أو بخدمة « الجوّ العامّ » للقصّة . فلا يكون الوصف ، ولا إدخال عنصر ما ، ولا إيراد حدث بسيط ، أمرا مجّانيّا ، بل « ينبغي أن تؤثّر بصفة قريبة أو بعيدة في تطوّر الأحداث » (103) كما ينبغي ، من جهة الصياغة ، « أن تناسب كلّ كلمة السياق والموضوع » (104) . فالمجّانيّة عدوّة الحبكة القصصيّة في الأقصوصة والرواية معا ، يعني هذا أنّه على القارىء المتدبّر أن يلتمس لكلّ كلمة ولكلّ تركيب ولكلّ عمل من الراوي مبرّرا في خدمة القصّة ، للزيادة في حبكتها وإثراء شخصيّاتها . ولا جرم أن يكون هذا الالتماس أحيانا بطريقة التأويل (105) .

---

(103) ت. طودوروف في « مواصلات » ، 1966 ص 125 ، والعبارة منقولة عن الروائي الفرنسي فلوبار . ومن أمثلة العناصر ذات العلاقة الوثيقة بالأحداث رغم مجانيتها الظاهرة ، ذكر الببغاء في مستهل إحدى « الأقاصيص الثلاث » لفلوبار ذاته : فبسبب الببغاء تموت بطلة الأقصوصة .

(104) عبد الحميد يونس : فن القصة القصيرة ، القاهرة ، 1973 .

(105) « إن تأويل عنصر من عناصر النص الأدبي يختلف باختلاف شخصية الناقد ، وباختلاف مواقفه « المذهبية » ، وكذلك باختلاف العصر والبيئة » (طودوروف في الفصل المذكور ، ص 126) .

من هذا القبيل ، ما نراه في يوم النفراوات من سوء معاملة زهير بن جذيمة العبسيّ للعجوز العامريّة التي وافته بإتاوتها من سَمْن فلم يرضَه :

« فدعّها بقَوْس في يده عُطُلٍ في صدرها فاستلقت لحلاوة القفا » .
فوصفُ سقوط المرأة بهذه العبارة « لحلاوة القفا » يبدو مجّانيّا ، إذ كان يمكن للراوي أن يقول : فسقطت ، أو يكتفي بـ« فاستلقت » أو يستخدم عبارة أخرى . لكنّ العبارة التي اختارها تُشعر بانكشاف العورة من العجوز(105م) ، والعورة لها مع الحياء والشرف والكرامة معان حافّة كثيرة . فكأنّ زهيرا لم يعتدِ على المرأة بضربها بالقوس ، بل كشف عورتها ، وهذا من شأنه أن يزيد بني عامر عليه نَقمةً . وكذلك نعت القوس بـ« العُطُل » ، أي الخالية من الوتر ، فقد أصبحت عصا ، وفقدت صفة السلاح ، وصارت الإهانةُ مضاعفة . وكذلك ، في باب الصياغة ، اختيار فعل « دَعّها » على دفَعَها أو ضربَها أو غيرهما ، إذ يُشعر اللفظ بالعنف والقوّة مع الجفوة ، لذلك قال القرآن : « فذَلك الذي « يَدُعُّ اليَتِيمَ » (الماعون ، 2) .

والأمثلة على حسن الإختيار للكلمات المعبّرة والتراكيب الواصفة كثيرة لا يكاد يخلو منها سطر من الروايات . وهذه خاصّيّة لم ينفرد بها أبو عبيدة وأضرابه ، فإنّنا نجد عند الجاحظ والمبرّد والقالي وابن قتيبة ، وعامّة كتّاب الأدب ، أي كتّاب النادرة اللطيفة والخبر القصير والملحة الخاطفة ، براعة فائقة في اختيار الكلمة المصوّرة الناطقة ، المجسّمة للهيئة والحركة وحتّى للطبع والنفسيّة ، ولعلّ مصدر كلّ هذا الاقتصاد مع الثراء هو القرآن .

ومن قبيل الإشارات التي تخدم الجوّ العامّ ، تدخّل الصُّرَد الذي يصرصر ثلاثا فوق رأس الطريدَيْن الوجلَيْن اللذَين ذهبت نفسهما شعاعا :

---

(105) مكرر رواية العقد (ج 5 ص 135 من طبعة إحسان عباس) : فاستلقت على قفاها منكشفة .

« وخرج رياح رديفا لرجل من بني كلاب ، وكان معهما صُحَيْفة
« فيها لحم ، فأدخلا يديهما في الصحيفة ، فأخذ كلّ واحد وَضْرَةً
« ليأكلها ، مترادفَيْن لا يقدران على النزول ، فمرّ فوق رؤوسهما
« صرد فصرصر ، فألقيا اللحم ، وأمسكا بأيديهما وقالا : ما هذا ؟
« ثمّ عادا إلى مثل ذلك فأخذ كلّ واحد منهما عظما ، ومرّ الصرد
« فوق رؤوسهما فصرصر ، فألقيا العظمين وأمسكا بأيديهما وقالا :
« ما هذا ؟ ثمّ عادا الثالثة ، فأخذ كلّ واحد منهما قطعة فمرّ الصرد
« فوق رؤوسهما فصرصر ، فألقيا العظمين حتّى فعلا ثلاث مـرّات ،
« وإذا هما بالقوم أدنى ظَلاَمٍ » (106) .

فرياح طالبُ النجاةَ من زهير وجماعته ، لائذٌ بالفرار على دابّة الكلابيّ ، يطويان المراحل فلا يترجّلان للطعام . في هذا الجوّ من الخوف والحذر ، يأتي نذير الشؤم — الصرد جنس من البوم يتشاءمون به مثل غراب البين . قال الشاعر : (وافر)

فقـد والله بيّـنَ لـي عَنائي   بوشك رحيلِهِم صُرَدٌ يصيحُ

فيمرّ مصرصرا فوق ركبهما ثلاثا ، فيزيدهُمَا خوفا على خوف ، فلا يستسيغان اللقمة ، ويجمعان قوّتهما بالمَسْك بالأيدي ، فلا يشكّان ولا نشكّ أنّ العدوّ لاحقُهم . ونلاحظ أنّ الراوي لم يستعمل قطّ عبارة « خوف » أو ما يجانسها ، وإنّما أشعر بالخوف باختياره للصرد ، وبذكره ثلاثا ، وبتصوير حركات الهلَع عند الرجلين . كذا يفعل الجاحظ حين يقول :

« دخلت على رجل من أهل خراسان ليلا ، وإذا هو قد أتانا بمسرجة
« فيها فتيلة في غاية الدقّة » (107) ،

---

(106) يوم منعج ، أيام ... ص 233 .

(107) البخلاء ، طه الحاجري ، القاهرة 1963 ، ص 19 .

ذكر من الزمان الليل فقط ، ومن أثاث المكان المصباح فقط ، لأنّ الحديث مركّز على الاقتصاد في الإسراج ، وكلّ عنصر سوى هذه العناصر فضولي زائد عن الحاجة .

3 — عناصر القصّة في الأيّام

تشتمل قصص الأيّام على العقدة ، وعلى المشوّقات أي عناصر التشويق ، والقفزات بالاهتمام (108) والحلّ ، أي انحلال العقدة ، بانفراج الأزمة أو على العكس بنهاية مأسويّة . وقد تكون العقدة جملةَ عُقَدٍ متوالية : ففي حرب البسوس مثلا ، عقدة أولى — ولعلّها عقدة نفسيّة أيضا — تكمن في استفزاز كليب وائل لزوجته جليلة إذ يسألها : من أعزّ وائل ؟ فلا تجيب ، فيعود ، فتسكت ثانية ، فيعود أخرى ، فتقول : أخواي جسّاس وهمّام . فيحفظها كليب في نفسه ، وتبقى الأزمة داخليّة نفسيّة إلى أن تنفجر يوما ، فيرمي ناقة البسوس ضيفةِ التغلبيّين فيُدمي ضرعها ويُفسد لبنها ، فتنشأ عقدة ثانية : ما يكون موقف تغلب ؟ ويقتل جسّاس كليبا فتنشأ العقدة الثالثة : التأهّب للحرب ، فلمن يكون الظفر ؟ للظالم أم للمظلوم ؟

وفي التشويق نضرب مثلا يومَ الكديد : ربيعة بن مكدّم يعود إلى بلاد كنانة بظعينة في خفارته ، وحدَه لا رفقة له ، فيعترضه دريد بن الصمّة في ثلاثة فرسان ، ويأمره أن يخلّي المرأة فيمتنع ربيعة . والعقدة هي : كيف يخلص ربيعة من قاطعي طريقه ؟ ويأتي التشويق بإرسال دريد أصحابه فرادى الواحدَ تلو الآخر ، فيقتلهم ربيعة الواحدَ تلو الآخر ، فقفزات الاهتمام هنا — مثلما في مسرحية « هوراس » للفرنسيّ كورناي — ثلاث . وقد رأينا مثالا آخر من التشويق والقفز بالاهتمام في يوم منعج : يُفلت رياح من مطارديه ،

---

(108) عربنا بقفزة الاهتمام عبارة

ولكنّه جريح ظمآن فتتدخّل العجوز فتمنّي نفسها بإيساره – وتسليمه إلى زهير مقابلَ فدية ؟ – فتقول : أبعد أن أعجزَ زهيرا وقتل أولاده ، يقع في قبضة هذه العجوز ؟ لكنّه « أخذ حديدة فجذم بها رواهشَها » ، وشرب ونجا .

والعرض ، أي المقدّمة في مستهلّ الخبر ، التي تعرّف بالأشخاص ، وأحيانا بالمكان والزمان ، يخضع أيضا لقانون الاقتصاد ، وهو في الأيّام قلّما يتجاوز الأسطر القليلة :

« كان زهير بن جذيمة العبسيّ سيّدا لهوازن ، فكانت لا تراه إلاّ ربّا .
« وهوازن يومئذ لا خير فيها ، وإنّما هم رِعاءُ الشاءِ في الجبال . وكان
« زهير يَعزِّهم . فإذا كانت أيّام عكاظ ، أتاها زهير ، ويأتيها الناس
« من كلّ وجه ، فتأتيه هوازن بالإتاوة التي له في أعناقهم ، فيأتونه
« بالسمْن والأَقَطِ والغنم ، ثمّ إذا تفرّق الناس ، نزل
« بالنفراوات » (109) .

فزمان الأحداث المنتظرة مبهم : بعد عكاظ ، وكذلك المكان : النفراوات . وإنّما التفصيل في وصف علاقة زهير بأحياء هوازن ، وذلك باختيار الألفاظ الدالّة على السؤدد من جهة : سيّد ، ربّ ، يعزّهم ، وعلى المهانة والضعف من جهة أخرى : لا خير فيهم ، رعاء الشاء في الجبال – ولعلّه منعهم السهول – إتاوة ، أعناق ، لأنّ هذه العلاقة بين سيّد متجبّر ، ومَسُود مستعدّ للثورة هي عين العقدة . فليس ذكر الزمان ضروريّا ، لأنّ شأن القصص البطوليّ – والأيّام بطولات – وشأن القصص الشعبيّ والسيَر الخرافيّة – والأيّام ، رغم نواتها « التاريخيّة » تخضع لل« تضخيم » الملحميّ ، و« العجائب » الخرافيّة – أن لا تهتمّ إلاّ بالبطولة المحض ، فلا الواقعيّة التاريخيّة تهمّ الجمهور ، ولا الحقيقة الزمنيّة المكانيّة .

---

(109) النفراوات ، أيام ، ص 235 .

4 ـــ الزّمان في الأيّام

ولئن أهمل الراوي التدقيق الزمانيّ واكتفى بالتعبير المبهم العامّ : « ثمّ غبر بعد ذلك دهر ...» ، «وبقُوا ما شاء الله ...» ، «واقتتلوا قتالا شديدا كامل يومهم ...» ، « وحجز بينهم الليل ... » ، فهو بالعكس يتصرّف في الزمن الروائيّ تصرّفا محكما ، على غرار عُفَيرة في تقديمها المساء على الصباح ، عاكسة بذلك ترتيب الأحداث ، إذ هي زُوّجت في الصباح وعُنّفت في المساء : (طويل)

أيجمُل تُمْشِي فِي الدمَاء عفيرة
صبيحةَ زُفّت في النساء إلى بعل ؟ (110)

فتُحدث عند قومها الصدمةَ العنيفة بتقديم المشهد الدامي المؤثّر وهو المشهد المسائيّ الراهن ، أي الأقرب إلى زمن السرد ، على مشهد التفاؤل والفرح حين حملوها في الصباح إلى زوجها في الغناء والزغاريد .

وقد أسلفنا أنّ السرد في الأيّام يكون بطريقة التسلسل الخطّيّ المساير لتتالي الأحداث ، ويكون أيضا بالتركيب المتوازي ، بقطع سلسلة « أ » ثمّ نقل شيء من سلسلة « ب » ثمّ رجوع إلى « أ » ، وهكذا ، حتّى تلتقي السلسلتان وتتلاحما في مشهد جامع ، كالذي نراه في السينما حين يصوّر المخرج السيّارة وهي تجري على الطريق نحو مقطع السكّة الحديديّة، ثمّ يقطع المشهد ويصوّر القطار وهو يتمطّط على السكّة نحو الطريق ، فيعود إلى السيّارة ، ثمّ إلى القطار ، وأخيرا إلى المشهد المهول الجامع للسيارة والقطار في صدام قاتل . وهذا كثير في الأيّام ، بل لا يخلو منه خبر ، لأنّ الأساس هو لقاء الخصمين في قتال . لكنّ الراوي يتصرّف : فتارة يسرد لنا أحداثا متوازية تفضي جميعها إلى نتيجة واحدة ، كما فعل في يوم مبايض :

(110) للبيت ، والحق يقال ، قراءة أخرى : تمشي في الدماء ...

أ) حصيصة الشيبانيّ يتأهّب للانتقام من طريف التميميّ قاتل أبيه.

ب) تنـزل شيبـان – وفيها حصيصة – بمـاء مبايض.

ج) تعلم تميم بتحرّك شيبان، فتتحوّل هي أيضا مع طريف إلى مبايض.

فتتظافر الأحداث الثلاثة في الحادث الختاميّ: يلتقي حصيصة بطريف فيقتله .

ونجد ، على العكس ، جملة من الأحداث لا تفضي إلى نتيجة متوقّعة كمقتل طريف ، بل تتولّد جميعها عن حادثة وقعت وانتهت ، مثل ما تبع حرب شعب جبلة :

الحادثةُ الأصلُ : نهاية الوقعة ، تتفرّع إلى :

أ) لقيط بن زرارة : طعنَهُ شريح العامريّ .

ب) حاجب بن زرارة : أسره الزهدمان وتلقّفه منهما مالك ذو الرقيبة .

ج) عمرو بن عدس : أسره قيس بن المنتفق العامريّ فجزّ ناصيته وتركه .

د) حسّان بن الجون الكندي : أسره طفيل بن مالك .

فهؤلاء أربعة من قوّاد « الجبهة » التميميّة ضدّ عبس وعامر في هذه الوقعة العظيمة ، تتبّع الراوي مآل كلّ واحد منهم بعد الهزيمة ، في سرد متوال ، رغم أنّ الأحداث متوازية واقعة في وقت واحد ، ولا يمكن في السرد الكتابيّ ولا حتّى المنطوق أن يترجم الراوي في وقت واحد عن أحداث تقع في وقت واحد . وربّما استُعمِلت هذه الطريقة في الأشرطة السينيمائيّة قديما : تُقسَّم الشاشة قسمين متعادلين فترى الحبيبين يتخاطبان بالهاتف ، وهما مفصولان بخطّ عموديّ يمثّل البعد المكانيّ .

ولنلاحظ أخيرا أنّ السّرد بالمراوحة ، وحتّى السرد بالتسلسل ، إن كان يستخدم سلسلتين كما في أغلب الأيّام ، يُحْوِجُ الراوي إلى « طرَف ثالث » ، وهو الشخص الذي يُعلِم « أ » بتحرّك « ب » ، أو العكس ، حتّى

يتمكّن الخصمان من اللقاء النهائيّ . رأينا هذا الرجل الثالث في شخص كرب ابن صفوان في يوم شعب جبلة : هو الذي أعلم عبسا وعامرا بتأهّب حشود تميم ، أعلمهم بتلك الطريقة الملتوية لأنّه كان « مأخوذا عليه » (111) . ولنا مثال شبيه به في يوم النفراوات :

« ... وأخذوا منه يمينا ألاّ يُخبر عنهم ولا ينذرَ بهم أحدا . فخرج
« يطير حتّى أتى بني عامر عند ناديهم ، وأتى شجرةً فألقى الوطْبَ ،
« والقومُ ينظرون ، ثمّ قال : أيّتها الشجرة الذليلةُ ، اشرَبي من هذا
« اللبن وانظري ما طعمُه ... فأتوه وذاقوا اللبنَ ، فإذا هو حلو لم
« يقرصْ بعد . فقالوا : إنّه ليخبرنا أنّ طلَبَنَا قريب » (112) .

فالحارث هذا ، بحكم جواره عند العامريّين ، وهم سلسلة « ب » الباحثة عن زهير ، أخبرهم بموقع خصمهم ، فكان الواسطة بين « أ » و« ب » ، وكأنّ طريقه قطعت طريقَيْهما فكان اللقاء والقتال .

5 — الشخصيّات الجاهزة والشّخصيات النامية :

في روايات الأيّام ، تتفاوت قيمة الأشخاص الروائيّة بحسب ظهورهم على مسرح الأحداث ، ومشاركتهم في الحركة والحوار ، وكذلك تتميّز قيمتهم بطريقة التعريف بهم التي يتوخّاها الراوي . فنجد هكذا أشخاصا رئيسيّين ، وأشخاصا ثانويّين ، وأشخاصا ظرفيّين أو حشويّين ، وإن كانوا صالحين بصورة أو بأخرى لخدمة القصّة .

ففي يوم منعج ، الذي استشهدنا به كثيرا ، زهير طالب الثأر ، ورياح القاتل ، شخصيّتان رئيسيّتان عليهما رُكّز الاهتمام ، وسلِما أخيرا من

(111) انظر أعلاه ص 191 .
(112) أيام ... ص 237 .

الموت . والحُصَيْنان ، مطاردا رياح ، ثانويّان ، فهما لا ينطقان إلاّ بجملة واحدة ، ثمّ لا يظفران بطِلْبَتِهِما ، بل يُقتَلان. والمرأة المانعة ماءها عن رياح ثانويّة أيضا ، فهي لا تشارك في الحوار إلاّ بعبارة : استأسِرْ ! ، وتُقتل أيضا . بقيَت امرأة رياح ، فإنّها تظهر مرّتين : الأولى حين يصوّرها الراوي وهي تنظر إلى شأس يغتسل « وهو مثل الثور الأبيض » فيجيء زوجها فيطلب منها أن تمدّه بقوسه فيقتل شأسا . والثانية حين يعثرون عليها وهي تبيع في عكاظ الهدايا التي ورثها زوجها من شأس بعد أن قتله . فهي رغم هذا الظهور المضاعف ، لا تصعد إلى مرتبة الشخصيّة الرئيسيّة ، ولكنّها ليست حشويّة فضوليّة ، إذ يشعرنا الراوي – وهذا تأويل مباح حسب حكم طودوروف – بأنّها ، بنظرها إلى شأس وهو عريان يغتسل ، قد تكون دفعت الغيرة في قلب رياح فقتله. أمّا ظهورها الثاني ، فكانت فيه « الرجل الثالث » ، أي الواسطة التي بها يتعرّف الخصم على موقع خصمه . فلذلك نقول إنّها ظرفيّة .

ثمّ الأشخاص ، منهم الجاهز ، أي : « الشخصيّات ذات المستوى الواحد ، وهي الشخصيّات البسيطة التي تمثّل صفة أو عاطفة واحدة تظلّ سائدة فيها من أوّل القصّة إلى آخرها ، ويُعوزها عنصر المفاجأة .

ومنهم « النامي » ، وهي : الشخصيّاتُ التي تتطوّر وتنمو شيئا فشيئا بصراعها مع الأحداث أو المجتمع فتتكشّف للقارىء كلّما تقدّمت به القصّة » (113) .

فمن أمثلة الشخصيّات الجاهزة ، الأحوص بن جعفر العامريّ في يوم شعب جبلة :

---

(113) محمد غنيمي هلال : النقد الأدبي الحديث ، بيروت ، 1973 ص 565 . وقد ضرب المؤلف مثلا للشخصيات الجاهزة في « زقاق المدق » لنجيب محفوظ : الشيخ درويش . وللشخصيات النامية : عباس الحلو .

« ... وهو يومئذ شيخ كبير ، قد وقع حاجباه على عينيه ، وقد ترك
« الغزو ، غير أنّه يدبّر أمر الناس ، وكان مجرّبا حازما ميمون
« النقيبة » (114) .

وتعود هذه الصفات نفسها في شأن الأحوص ، على لسان « طرف ثالث » ، وهي امرأةٌ — نذيرٌ تميميّة :

« قالت : رأيت رجلا قد سقط حاجباه فهو يرفعهما بخرفة ، صغير
« العينين ، وعن أمره يصدرون . قال : ذاك الأحوص ، وهو سيّد
« القوم » (115) .

ومن الشخصيّات النامية ، دريد بن الصمّة : جاء وصفه في عرض يوم اللوى تقريريّا مسبّقا :

« فارس شجاع فحل ، وكان أطول الشعراء الفرسان غزوا ، وأكثرهم
« ظفرا ، وأيمنهم نقيبة » .

ولو اكتفى الراوي بهذا ، لعدِمنا عنصرَ المفاجأة ، وافتقدنا التحليل النفسانيّ . لكنّه يضيف في غضون الأحداث ، تخالفَه في الرأي مع أخيه عبد الله :

« نشدتُك اللّهَ أن لا تنزلَ ، فإنّ غطفانَ ليست بغافلة عن أموالها ،
« وقد ظفِرْتَ . فأقسم (عبد الله) لا يَريمُ حتّى يأخذَ مِرباعه وينقَعَ
« نَقيعَتَه » ،

وبقاءَه معه رغم ذلك ، تضامنا مع العشيرة :

« فعطف دريد فذبّ عن أخيه فلم يُغنِ شيئا ، وجُرح دريد
« وسقط » (116) .

(114) أيام ... ص 352 .
(115) يوم رحرحان ، أيام ... ص 345 .
(116) يوم اللوى ، أيام ... ص 293 — 294 .

فصفة التضامن « وهل أنا إلاّ من غزيّة ... ؟ » تُثري شخصيّة دريد .

وقد تَثْرَى الشخصيّة بواسطة الحوار فتتكشّف عناصرُ جديدة من النفسيّة ، مثل شخصيّة كليب بطل خزازى في الأوّل ، ثمّ ضحيّة حرب البسوس :

« لمّا فضّ كليب بن ربيعة جموعَ اليمن في خزازى وهزمهم ،
« اجتمعت عليه معدٌّ كلّها وجعلوا له قِسم الملك وتاجَه ونجيبَه
« وطاعتَه . وغبر بذلك حينا من دهره . ثمّ دَخله زهو شديد وبغى
« على قومه لما هو فيه من عزّة وانقيادِ معدّ له حتّى إنّه بلغ من بغيه
« أنّه اتّخذ جرَوَ كلب الخ ... »

فهذا تقديم وتقرير ، ولكن يأتي الحوار مع جليلة فتنكشف المركّبات ويظهر الظلمُ والحسد والغيرة :

« هل تعلمين أحدا في الأرض أمنعَ منّي ذمّة ؟ فسكتت . ثمّ أعاد عليها
« الثانية فسكتت . ثمّ أعاد عليها الثالثة فقالت : نعم ، أخي جسّاس .
« فسكت كليب . ومضت مدّة . وبينما هي تغسل رأسَه وتسرّحه
« ذات يوم إذ قال لها : من أعزُّ وائل ؟ فقالت : أخواي جسّاس
« وهمّام ... »

فإلحاف كليب بالسّؤال يكشف مركّباته إزاء صهريه ، وربّما إزاء جليلة نفسِها . ويصوّر سكوت جليلة وصبرُها الطويل ثمّ انفجارها النهائيّ تمزّقها بين عاطفتين : الولاء للزوج ، والتضامن مع الإخوة ، وهو تذبذُبٌ عبّرت عنه في شعرها : إنّني قاتلة مقتولة .

وإنّ نموّ الشخصيّات لا يمنع أنّها انطلقت من خلفيّة سابقة للأحداث ، تكون خيوط الحوادث وعلاقات الأشخاص قد ارتبطت فيها بعدُ أو أخذت في الارتباط ، فيكون ظهورها على مسرح الأحداث في حالةِ مواصلةٍ لتحوّل

بدأ في الخلفيّة . ذاك ما رأيناه في تقديم كليب : إنّما هو ملخّص للتحوّل الذي وقع في شخصيّته بين الحربين ، خزازى والبسوس . وإنّ هذا الانطلاق من خلفيّة في تمخّض وتحوّل أمر ضروريّ في القصّة القصيرة وفي المسرحيّات ، نظرا لقانون الاقتصاد الذي تحدّثنا عنه (117) .

6 ـ البطل في روايات الأيّام

لا يوجد مقياس يمكن به التمييز بين الشخصيّات الرئيسيّة ، والبطل بالمعنى الاصطلاحيّ ، أي الشخص الذي يكون ركيزة الأحداث ، وسبب تطوّرها ومسيّر مراحلها ، فيستمرّ ظهوره على مسرح الحرب والمفاوضة والقيادة أكثر من ظهور غيره فيطغى بحضوره وكذلك بصفاته وكلامه وأفعاله على بقيّة الأشخاص وإن كانوا هم أيضا في المقدّمة . هذا البطل الذي عليه تبنى سيرة كاملة لا يوجد إلاّ في القصص الشعبيّ ، فنراه يتخطّى العصور والدهور ، ويقطع الصحاري والبحار ويقارع الأقران والأبطال دونما فتور ولا ملل : ذاك عنتر بن شدّاد ، وسيف اليزن وأبو زيد الهلالي ، والفتى دياب والظاهر بيبرس وغيرهم .

أمّا الأبطال في أيّام العرب ، فإنّ الذين يظهرون منهم في أكثر من يوم أو يومين قلّة . فالمشاركة المتعدّدة تنحصر في :

- قيس بن زهير : حرب داحس ، ثمّ شعب جبلة .
- خالد بن جعفر العامريّ : يوم النفراوات ، ثمّ يوم بطن عاقل .
- كليب وائل : يوم خزازى ثمّ حرب البسوس .
- بسطام بن قيس الشيبانيّ : يوم قشاوة ، ويوم الغبيط ويوم الشقيقة .

(117) كثير من مسرحيات راسين الفرنسي تبدأ بعبارة « نعم » ، مما يشعر بأن الحوار ، والعمليات بالتالي ، قد بدأت قبل رفع الستار .

ومشاركة هؤلاء تتفاوت في الأهمّيّة بين يوم وآخر . فقيس بن زهير مثلا يشغل الأحداث في كامل حرب داحس ، أمّا في حرب الشعب ، فهو لا يشارك إلاّ بإبداء الرأي أو لفضّ الخصومة في آخر الوقعة بين الزهدمين ومالك ذي الرقيبة . وكذلك كليب : فلئن كان بطل خزازى، فهو في أيّام البسوس سرعان ما يغادر المسرح . فلا يصحّ بالتالي أن نعتبر الأيّام « حلقات » بطوليّة مثل الحلقات التي عُرفت في الأدب الغربيّ، أي الأوروبيّ القديم، كـ « حلقـة الملك أرثور » أو « حلقـة شارلمـان » في الأدب الفرنسيّ و« حلقـة سيڤفريد أو سيڤورد » في أدب أوروبا الشماليّة، تتجدّد مغامرات أبطالها من مشهد إلى مشهد ومن فصل إلى فصل.

وأبطال الأيّام، سواء قلّ ظهورهم أو تكاثر ، لا ينفصلون عن عشائرهم، فلا ينفصل قيس عن عبس، ولا بسطام عن شيبان . ولا نرى مثالا من البطولة المتفرّدة إلاّ في شخص مخلوع ، خلعه قومه لأنه أسرف في القتل والاعتداء، أي في « الفتك » كما يقولون، وهو الحارث بن ظالم المرّي « أفتك العرب في الجاهليـة » (118) . فإذا كان البطـل الانفراديّ هو البطـل المخلوع المطرود الشريد، أي البطل السلبيّ في المعنى الأخلاقيّ، وإذا كان البطل الإيجابيّ هو الذي يلازم الجماعة ولا ينقطع عن قومه، ألا يعني هذا أنّ المجتمع الجاهليّ لا يتصوّر بطولة فرديّة ، وإنما البطولة عندهم سعي مع الجماعة والتحام مع العشيرة في السرّاء والضرّاء ؟ قد يدعم هذا الرأي خمول عنترة بن شدّاد مثلا، وخفوت صوته في الحروب العديدة التي خاضهـا قومه عبس، إذا ما قارنّاها بسيرة عنتر التي كان هو بطلها الأوحد الدائمَ الحضور .

لهذا السبـب ، يصعب أن نستنتـج من الأيـام صورة مقنعـة من البطـل المثاليّ . فالبطولة جماعيّة كما أسلفنا ، والبطل بقومه وقومُه به كمـا قال

(118) انظر أعلام الزركلي ج 2 ص 157 .

المهلهل ، ثمّ إنّ المثاليّة المطلقة ، أي الإيجابيّة المسترسلة ، لا توجد في البشر ، كما بيّن الرواة أنفسهم عندما صوّروا هؤلاء الفرسان في حالات خير وحالات شرّ ، في ضعف وقوّة ، في سموّ واتّضاع . وغاية ما نحاوله ، هو أن ندرس بصفة وجيزة بعض هذه الشخصيّات ، في الصورة التي قدّمهم لنا فيها الرواة .

1) الحارث بن ظالم المرّيّ :

يظهر لأوّل مرّة في يوم بطن عاقل ، صغيرا يتيما ، لأنّ خالد بن جعفر العامريّ أغار على قومه ذبيان :

« فقتل الرجال حتّى أسرف . وبقيت النساء ، والحارث بن ظالم يومئذ
« صغير ... وكانت نساء بني ذبيان لا يحلبن اللبن . فلمّا تأيّمن وصرنّ
« بغير رجال ، طفقن يدعُون الحارث ، فيشدّ عصاب الناقة ثم يحلبنها
« ويبكين رجالهنّ ويبكي الحارث معهنّ ، فنشأ على بغض
« خالد ... » (119) .

يُتْمٌ وانفراد بين أرامل وثكالى ، حسرة لا تنقضي وتوجّع لا يهدأ ، وتحريض دائم على الأخذ بالثأر . هذه هي نشأة الحارث . ولكنّ هذا التقديم لا يُنبىء بالشراسة التي سيتّصف بها الحارث .

ثمّ نراه يفتك بخالد في جرأة نادرة وثقة بالنفس لا مثيل لها ، وكأنّه من أبطال الأفلام المعاصرة في مغامراتهم العجيبة : فهو ينْذِر خالدا أنّه قاتله ثمّ يقتحم عليه خيمته ليلا وهو في جوار الملك ، فيتخطّى حارس خالد :

« لئن تكلّمتَ قتلتُك ! »

ثمّ يوقظ خصمه :

(119) أيام ... ض 242 .

« — أتعرفُني ؟ .

« — أنت الحارث .

« — خذ جزاء يدك عندي ! .

« وضربه بسيفه . المعلوب فقتله ... » .

ويرسل الملك في طلبه ، ويزدحم الناس على قبّة القتيل ، ولكنّ الحارث يعود ليتيقّن من موته :

« خفتُ أن أكون لم أقتله ، فعدت متنكّرا واختلطت بالناس وضربته
« حتّى تيقّنت أنّه مقتول ، وعدت فلحقت بقومي ... » (120) .

قد لا نصدّق هذه الإضافة — وقد رواها الحارث نفسه — لأنّها في منتهى الجرأة ، ولعلّها مقدّمة في تفسير تحوّله من الإيجابيّة — طلب الثأر — إلى الفتك والظلم .

فالصورة سرعان ما تنتقل إلى السلبيّة فنراه ينتقم بوحشيّة نادرة من النعمان فيقتل ابنه ، وهو في المهد صبيّ :

« وكان في حجر سلمى امرأة سنان بن أبي حارثة (121) . فجاء الحارث
« مختفيا فاستعار سرج سنان — وسنان لا يعلم — ثمّ أتى امرأة سنان
« فقال : يقول بعلك : ابعثي بشرحبيل ابن الملك مع الحرث بن ظالم
« حتى يستأمن به ويتخفّر به ، وهذا سرجه علامةً . فزيّنته ودفعته ،
« فأخذه وقتله وهرب ... » (122) .

ثمّ يواصل الاعتداء ، اغتيالا وخداعا وقتلا ذريعا ، ويقضي دهرا من حياته

(120) الكامل ج 1 ص 339 .
(121) وتقول بعض الروايات ان إمرأة سنان هي أخت الحارث ، فيكون قد خادع شقيقته . انظر المفضلية 88 ، بيت 4 .
(122) الكامل ج 1 ص 341 .

في الهرب وطلب الجوار ، والاختفاء ، مضطربا في البلاد متنقلا من حيّ إلى حيّ ، هذا يجيره وهذا يمتنع ، حتى :

« خرج متنكّرا إلى الشام واستجار بيزيد بن عمرو فأكرمه وأجاره .
« وكان ليزيد ناقة مُحْمَاةٌ في عنقها مدية وزناد وملح ليمتحن بذلك
« رعيّته . فوحمت زوجة الحرث واشتهت شحما ولحما . فأخذ الناقة
« وذبحها وحمل إلى إمرأته من شحمها ولحمها ... فأخذ وأحضر عند
« الملك فأمر بقتله » (123) .

هذا الحدب على زوجته الوحمى ، الذي يحمله على سرق ناقة الملك وليّ نعمته ونحرها ، صورة من الرقّة والعطف غير منتظرة من هذا الخليع الفاتك . وهي مثال آخر من ازدواجيّة الصفات في أشخاص الأيّام ، فدواعي الخير والشرّ كامنة في كلّ واحد منهم وفي كلّ إنسان عامّة .

2) خالد بن جعفر الكلابيّ العامريّ :

زعيم هوازن بعد أن خلّصها من طغيان زهير بن جذيمة . ولكنّ إيجابيّته في يوم النفراوات لا تدوم فنراه في بطن عاقل يقتّل الذبيانيّين ، يؤيّم النساء وييتّم الأولاد . ونراه بالخصوص في بلاط النعمان يمتَنُّ على الحارث بن ظالم — وقد كبر وامتلأ عليه حقدا — بتحويل رئاسة غطفان إليه بعد مقتل زهير العبسيّ ، فلذلك قال الحارث متهكّما متشفّيا حين قتله : « خذ جزاء يدك عندي ! » .

وقد أحسن راوي يوم النفراوات تصويرَ غيظ خالد على زهير مع خوفه أن لا يقدر عليه ، فاستعار لذلك ، المقابلةَ بين اليد الشقراء القصيرة واليد البيضاء الطويلة ، كما صوّر غضبه على أصحابه — ومنهم حندج بن البكّاء

(123) الكامل ج 1 ص 343 . والناقة المحماة : المحمية لا تمس بسوء مثل ناقة صالح .

الذي طعن زهيرا ـ لأنّه ظنّ أنّ زهيرا ، وقد انتقذه ولداه ، لم يمت ، فقال حندج :

« السيف حديد ، والساعد شديد ، وقد ضربتُه ورجلاي متمكّنتان
« في الركائب ، وسمعت السيف قال : قب قب ! حين وقع برأسه ،
« ورأيت على ظُبتِهِ مثلَ ثمْر المُرار . فقال خالد : قتلته بأبي
« أنت ! » (124) .

ارتاحت نفس خالد لصوت السيف المحدّدِ يقول « قب قب » في جمجمة زهير ، وعلم أنّه أدرك ثأره (125) .

3) أبطال ممزّقون : امرؤ القيس ـ المهلهل ـ قيس بن زهير :

قصّة امرىء القيس في لهوه وخلاعته، ثمّ في جدّه وجهاده للأخذ بثأر أبيه ، معروفة ، وقد أطنب الرواة في المقابلة بين الحالتين ، فكان إلحاحهم على انصرافه إلى اللعب ذريعة لهم للتأكيد على تحوّله ، وانقلاب شخصيّته رأسا على عقب . ونجد في الروايات مشهدا مؤثرا من « لعب » امرىء القيس، يشعرنا في الحقيقة برباطة جأشه وثقته بنفسه ، وأيضا بتأدّبه مع ندمائه ورفقه بهم ، ممّا يليق بـ« ابن ملك » مثله :

« ثمّ جاء النذير فوجده مع نديم له يشرب الخمر ويلاعبه بالنرد .
« فقال له : قُتل حجر . فلم يلتفت إلى قوله ، وأمسك نديمُه . فقال
« له امرؤ القيس: اضرب! فضرب حتى إذا فرغ قال له : ما كنت
« لأفسدَ عليك دَسْتَك ... ثمّ قال : ضيّعني صغيرا وحمّلني دمه
« كبيرا ... ثمّ شرب سبعا . فلمّا صحا آلى ألاّ يأكل لحما ، ولا

(124) أيام ص 339 . وقد مات زهير بعد قليل من ضربة حندج .
(125) في أعلام الزركلي ، ج 2 ص 335 ترجمة لخالد بن جعفر .

« يشرب خمرا ، ولا يدّهن بدهن ، ولا يصيب امرأة ، ولا يغسل
« رأسه حتى يدرك ثأره » (126) .

وكذلك قصّة المهلهل : تلقّى الخبر وهو ينادم همّاما أخا القاتل ، فلم يصدّقه :

« فضحك المهلهل وقال : همّة أخيك أضعف من ذلك ... وجعل
« يشرب شربَ الآمن ويقول : (طويل)

دعيني فما في اليوم مصحى لشارب ولا في غد ، ما أقرب اليوم من غد !

« ثمّ انتبه للحرب وشمّر ذراعيه ، وجمع أطراف قومه ، ثمّ جزّ
« شعره ، وقصّر ثوبه وآلى على نفسه الخ .. » (127) .

هذا تحوّل أوّل . ويقود الحربَ أربعين عاما . ثمّ يحدث تحوّل ثان عنده : يملّ الحرب ويعاف الدم ، ويسأم نفسه ويتساءل عن جدوى هذه العداوة التي لا تنتهي :

« وجَعَلَ النساءُ والولدان يستخبرونه ، تسأل المرأة عن زوجها وابنها
« وأخيها ، والغلامُ عن أبيه وأخيه ، فدعا قومه إلى مصالحة بكر ،
« وهاجر إلى اليمن لأنّه لا يستطيع أن ينظر إلى قاتل كليب » (128) .

هذا التحوّل الثاني نجده أيضا عند قيس بن زهير بن جذيمة : طالت حرب داحس ، ومات فيها خيرة غطفان ، فدبّ في نفسه الندم ، فقال لقومه عبس ،

« وقد ملّوا الحرب ، وقلّت الرجال والأموال وهلكت المواشي :
« ارجعوا إلى إخوانكم من ذبيان ، فالموت معهم خير من البقاء مع
« غيرهم . فقالوا : سر معنا ! فقال : لا والله ، لا نظرَت في وجهي

(126) أيام ، ص 116 .
(127) أيام ، ص 150 — 153 .
(128) أيام ، ص 163 — 164 .

« ذبيانيّة قتلت أباها أو أخاها أو زوجها أو ولدها ! ثمّ خرج عـلى
« وجهـه .. »

ولكن في تحوّلهما فرق: فالمهلهل لم يَهْدَأْ حقده على قوم جسّاس، ولا يزال حبّ الثأر يتغلغل في قلبـه . أمّا قيس ، فإنّ النـدم هو الذي يمـزّق قلبه ، والتحسّر على هؤلاء الضحايا الكثيرين . وقد صعد به الراوي ، في الخطبة التي نسبها إليه في نهاية الخبر ، إلى مرتبة الحكماء الذين يتركون لقومهم زبدة تجاربهم في « وصيّة » ختاميّة عندما يودّعونهم :

« إنّي آمركم بخصال ، وأنهاكم عن خصال : عليكم بالأناة ، فبها
« تُدرك الحاجة ، وتسويدِ من لا تُعابون بتسويده ، والوفاءِ ، فبه
« تتعايشـون ، وإعطـاءِ من تريـدون إعطـاءَه قبل المسألـة ، ومنع من
« تريدون منعَه قبل الإلحاح ..
« وإيّاكم والرهانَ ، فبه ثكلتُ مالكا أخي ، والبغيَ فإنّه صرع زهيرا
« أبي . وإيّاكم والسرفَ في الدماء ، فإنّ قتل أهل الهباءة أورثني العار ،
« ولا تُعطوا في الفضول فتعجزوا عن الحقوق » (129) .

فرغم انتحالها ، خصوصا في قسمتها المنطقيّة بين الأوامر والنواهي ، تشكّل « خطبة الوداع » هذه ، أحسنَ تتويج لحياة حكيم عبس ، « قيس الرأي » الذي أصبح الآن « غريبَ حرب » ، لا أهلٌ ولا وطن ، فهاجر إلى عُمان ليُنسـِيَ ذكرَه .

4) عامر بن الطفيـل :

ليس لسيّد عامر بن صعصعة وشاعرِها وفارسها شأن كبير في روايات الأيّام ، رغم أنّه يظهر في أربعة أيّام ، ولا يُذكر من أحداث حياته إلاّ

(129) أيام ، ص 269 – 277 .

طعنـةُ مُسهرٍ في يوم فَيف الريـح ، وإجارتُـه لبسطـام في يوم الغبيط . ولعلّ الرواة المسلمين اقتصدوا في ذكره لأنّه أدرك الرسول (ص) وقاومه (130) . وإنّما نذكـره هنا للخبـر الطريف الذي يُـروى في ولادتـه ، وهو مثـال من الأساطير التي تعلق بالأبطال القبليّين أو بالشخصيّات التاريخيّة ، فتُلتَمَس لهم المآثر والكرامات حتى قبل الولادة . وهكذا جعلوا عامرا يولد في ظرف عصيب ، وهو حرب شعب جبلة : فالولادة العسيرة في الفزع والجَلَبة والهلع أوفق لشخصيّة بطل المستقبل من ولادة هنيئة في مهد ممهّد :

« وكانت كبْشةُ بنتُ عروة الرحّال يوم شعب جبلة حاملا بعامر بن
« الطفيـّل ، فقالت : يا بني عامر ، ارفعوني ، فوالله إنّ في بطني لعزّ
« بني عامر ! فوضعوا القِسيَّ على عواتقهم ، ثمّ حملوها حتى أثووْها
« بالقُنَّـة . فزعمـوا أنّها ولـدت عامـرا يـوم فـرغ النـاس من
« القتـال » (131) .

5) الفـرس داحس :

نذكر الفرس داحسا من بين الأبطال لسببين : أوّلا ، لأنّ الحرب الطويلة التي مزّقت غطفان كانت من أجله . ثمّ لأنّ ولادته كان لها من الأسطوريّة ما يفـوق ولادة عامـر بن الطفيّـل . يشـرح أبو عبيـدة (132) سبب تسميته بداحس ، نقلا عن الكلبيّ . ومفاده أنّ أباه ذا العقّال مرّت به الفرس جلوى

« فلمّا رآها ودى ، فنزا على جلوى فوافق قبولها فأقصّت ... »

فغضب صاحبه وطالب بـ « ماء ذي العقّال » فمرّغ يده في الماء والتراب وأدخلها في رحم جلوى فاستخرج ما قدر عليه من مَنيّ فحله . ولكن بقي في الرحم

---

(130) لعامر بن الطفيل ترجمة في أعلام الزركلي ج 4 ص 20 وفي دائرة المعارف الإسلامية ج 1 ص 455 .
(131) النقائض ص 659 .
(132) النقائض ص 83 . وأقصت الناقة : حملت .

منه شيء فنتج مهر كأنّه أبوه ذو العقّال فسمّي داحسا لذلك لأنّ الدحس هو إدخال الشيء بين الجلد واللحم وخرج أجودَ خيول العرب فرآه قيس بن زهير فرغب فيه الخ ... » وخبر ولادة داحس وحده يستغرق صفحات عديدة من رواية حرب داحس والغبراء ، ولا شكّ أنّ الخيال الشعبيّ يتطلّب ، لحرب أسطوريّة كهذه ، فرسا أسطوريّا أيضا .

7 — الصياغة الفنيّة في روايات الأيّام

يتنوّع الأسلوب في روايات الأيّام بحسب المواقف . ففي وصف القتال ، أو تفصيل الاستعداد له ، أو ذكر نتائج الحرب ، تكثر الجمل الفعليّة التي تعدّد الأحداث المتلاحقة :

« ثمّ خرج فنزل بعامر بن جوين ، واتّخذ عنده إبلا . ثمّ همّ عامر
« أن يغلب امرأ القيس على ماله وأهله ، ففطن امرؤ القيس لما أراد ،
« وخاف منه ، فانتقل إلى رجل من بني ثُعل فاستجار به . فوقعت
« الحرب بين عامر وبني ثعل من أجله » (133) .

وتزدوج الجمل إذا رأى الراوي أن يفصّل ويوضّح ويؤكّد ، كوصفه لاستقبال امرىء القيس لبني أسد :

« ولمّا علم امرؤ القيس بمكانهم أمَر بإنزالهم وتقدّم بإكرامهم
« والإفضال عليهم ... » (134) .

فالجملة الثانية حشويّة لا تزيد شيئا على سابقتها ، إلاّ في التنغيم الذي سيؤول إلى السجع .

(133) أيام ص 121 .
(134) أيام ، ص 117 .

وفي مواقف الخطابة والإقناع والاحتجاج ، تطول الجمل وتتشعّب وتثقل ، كما في مفاوضة قبيصة بن نعيم الأسديّ لامرىء القيس :

« إنّك في المحلّ والقدر والمعرفة بتصرّف الدهر ، وما تحدثه أيّامه ،
« وتنتقل به أحواله ، بحيث لا تحتاج إلى تبصير واعظ ، ولا تذكرة
« مجرّب . ولك من سؤدد منصبك وشرف أعراقك وكرم أصلك في
« العرب مُحْتَمَلٌ يحتمل ما حُمِلَ عليه من إقالة العثرة ورجوع
« عن الهفوة .. » (135) .

ولكن ، إذا كان الموقف موقف قتال وصبر وتجلّد ، كانت الخطبة أوجز ، والجمل أقصر ، والفواصل أكثر ، والتوقيع أظهر ، مثل خطبة هانىء بن مسعود في يوم ذي قار :

« يا قوم ، مَهلكٌ مقدور خير من نجاء معرور ، وإنّ الحذر لا يدفع
« القدَر . وإنّ الصبرَ من أسباب الظفَر . المنيّة ولا الدنيّة . واستقبال
« الموت خير من استدباره . والطعنُ في الثّغْر ، أكرم من الطعن في
« الدبر . يا قوم جدّوا فما من الموت بدّ ! . فتح لو كان له رجال ! » (136).

فهذه الخطبة ومثيلاتها لا تختلف كثيرا عن خطب الحماسة التي روتها لنا كتب الأدب ، من خطب الإمام عليّ إلى خطب أبي حمزة الخارجيّ وطارق ابن زياد الخ ... وفي الحقيقة ، لا يحكم لأسلوب الأيّام ولا عليه ، بهذه الخطب المصنوعة المقحمة ، بل بطرق التعبير الخاصّة بنصوص الأيّام ، في شدّة إيجازها مثلا ، ولا سيّما في مواقف المباغتة والطروء : « فلم تؤذنهم بهم إلاّ والخيل دوائس محاضر بالقوم غديّة » (137)، فالظرف يصف المباغتة

(135) الأيام ، ص 47 .
(136) الأيام ، ص 30 — 31 .
(137) الأيام ، ص 238 .

في الصباح الباكر، والنعتان بتشابههما في النغم: فواعل / مفاعل، يصفان تلاحق الخيل وقفزها بالفرسان عند الهجوم .

وقد تأتي الصور كثيرة الاختصار غنيّة الإيحاء كوصفهم لشدّة الظمإ بهذه الاستعارة : « حتى قطع العطش أعناقهم فماتوا » (138) .

وقد يكتفي الفعل وحده بتلوين الحركة وإشعار القارىء بانفعال نفسانيّ، كغضب كليب على زوجته : « فنزع رأسه من يدها وخرج » (139) ، أو يصوّر وحده حركة وخطّة وعزما خبيثا، كتكلّف حذيفة بن بدر الحزن على صهره ، لغاية في نفسه، وهي أخذ رهائن عبس والتنكيل بهم :

« وكأنّي بك لو قد متُّ أتاك حذيفة خالك ، فعصر عينيه « وقال ... » (140) .

وقد يكون للتراكيب من القوّة الإيحائيّة ما لا تعرفه كتب البلاغة: « إنّ ذا لجسّاس أتى كاشفا ركبتاه » (141م) .

وقد يبلغ الإيجاز حدّا من الحذف والاختصار يجعل الحوار أشبه بالنجوى الداخليّة كأنّ القوم يُفهمون قصدهم للسامعين دون أن يتكلّموا ، في حوار شبه صامت ، أو ، كما يقال ، في « صمت ناطق » : « فسكت ، وقد حضرته وجوه بني بكر بن وائل ، فقالوا : تكلّم غير — مخذول » . فهِم البكريّون من سكوت مرّة أنّه لا يتجاسر على التعهّد بشيء ما لم يؤازروه

(138) أيام ، ص 287 .
(139) أيام ، ص 144 .
(140) أيام ، ص 261 .
(141) مكرر أيام ، ص 146 . وفي الأغاني (ج 5 ص 89) : خارجا ركبتاه . ولعل نصب الركبتين بالألف لغة بلحارث ، كما في الشاهد المعروف (المغني ، شاهد 50) :

إن أباها وأبـا أباها قد بلغا في المجد غايتها

أما رواية الكامل ففيها : بادي الركبتين (ج 1 ص 315) .

مؤازرة صريحة تامّة ، فسارعوا إلى الجواب دون أن يسألهم صراحة ، ولم يتدخّل الراوي لشرح السؤال المحذوف ، عملا بقانون الاقتصاد الذي تحدّثنا عنه .

وقد يكون الجواب سؤالا ، يغاير في الظاهر الخبر الذي سبقه ، ولكنّه في صميم الاهتمامات ، يوجّه القارىء إلى حقيقة مشاغل المتحاورين ويلوّن الجوّ المأسويّ الذي يعيشون فيه :

« قد طعنت طعنة لتشغلَنّ بها شيوخ وائل زمنا . قال : وما هي ؟ لأمّك الويلات ! أقتلت كليبا ؟ » (141) .

ويسهل التعبير أحيانا حتى كأنّه كلام عاديّ في مستوى المحاورات اليوميّة ، ألاّ أنّه بعيد عن التفاهة والإسفاف : « واكتب إليّ بخبرك من منزل منزل » (142) . فهذا أوجز من : « اكتب إليّ من كلّ منزل تنزل به » وليس دونه في الوضوح . وكذلك في وصف نشأة داحس : « وخرج أجود خيول العرب » ، فما علمنا أنّ خرج من أفعال التحويل . وهذا قبيصة بن نعيم ميمون النقيبة عند المشاورَة حصيف الرأي عند كلّ ملمّة فيجمع الراوي هذه الخصال العقليّة في مجاز متّصل بالمناخ البدويّ ، أي بافتقارهم إلى الماء أساس الحياة : « وكان بصيرا بمواقع الأمور وردا وصدرا » (143) .

هذا ، ولا ندّعي أنّ هذه الملاحظات العابرة في أسلوب الأيام أحاطت بكلّ خصائص الشكل في هذه الروايات ، وإنّما هي اتّجاهات نشير إليها أملا في حصول اهتمام جديد بهذه النصوص القديمة من الباحثين .

---

(141) أيام ، ص 146 .

(142) أيام ، ص 122 .

(143) أيام ، ص 117 .

وكذلك نقول في شأن أدب أيّام العرب بصفـة عامّة : لا ندّعي أنّنا أحطنا بكلّ جوانبه . فذاك ما يحتاج إلى دراسـة مطوّلة يُرجَع فيها إلى كلّ أصناف الروايـات ، من أبي عبيـدة إلى الأغاني والعقد ، دون استغنـاءٍ عن نقول المؤرّخين ، في انتظـار أن تنكشف لنـا خبايا أقدم الروايات التي كانت منطلقَ أبـي عبيـدة .

محمد اليعلاوي

معنى الغناء في « أغاني الحياة »
لأبي القاسم الشابي

بقلم : سليم ريدان

إنّ من المواضيع التي أثارها النقاد حول الشابي ما يختص به شعره من موسيقى اللفظ والعبارة . فللشابي « مقدرة جبّارة غريبة على تنسيق الكلام وتأليفه حتى يصير موسيقى لا نهائية تنبو عن القواعد » (1) « والمعروف عن الشابي في أشعاره أنّ أغلبها قطع موسيقية راقصة من ذاتها والموسيقى عنده شيء ثمين رائع كله متعة ونشوة وجمال » (2) إلاّ أنّ الشابي « صبي يعبث بالألفاظ ويودعها في شعره كيفما اتفق له ولنداء القافية وموسيقى الوزن ورنّة الجمل » (3) .

وذهب بعضهم إلى أنّ الشابي أفصح « عن أنغام الطبيعة المسموعة ولكن للطبيعة أنغاما صامتة وهذا ما لم يصل إليه الشابي . وربما كانت هذه الأنغام الصامتة أعذب وأكثر موسيقى من تلك الاسجاع المسموعة » (4) .

---

(1) الشاذلي بو يحيى : أبو القاسم الشابي والشاعرية الحق . الفكر — ماي 1960 ص 9 .
(2) عبد الله شريط : الشابي وهذه الحياة . ضمن دراسات عن الشابي لأبي القاسم محمد كرو ص63.
(3) نفس المرجع ص 59 .
(4) نظمي عوض . ضمن دراسات عن الشابي . كرو ص 133 .

فالظاهرة الموسيقية في شعر الشابـي قد تفطن إليها النّقاد في مستوى الشكل والمضمون إلا أنّهم اهتموا بالشكل ولم يعبروا المعاني الموسيقية كبير اهتمام وربما وقفوا عندها ولم يقدروها حق قدرها (5) .

ولئـن اتّضح عنـدهم أنّ الشّعـر عند الشابـي إيحـاء لا تقرير فلفتت إنْتبـاههـم عنـاصـر مختلفـة من ذلك الإيحـاء منهـا « الصـور المستمدة من الضياء » (6) فقد أهملوا عنصر السّمع وخاصّة معاني الغناء والموسيقى في حين أنـّهم كانوا يشتغلون بديوان عنوانه « أغاني الحياة » .

وربما ظنّ الكثير أن ليس هذا إلا مجازًا واستعارة . وهو كذلك إلاّ أنـّه ليس من قبيل المجاز البسيط ولا الاستعارة العابرة إنّما هو — في نظرنا وعلى حد تعبير بعضهم — « أسلوب حياة » .

وربما يعود كل هذا إلى أنّ ما نعرفه من حياة الشابـي ليس فيه ما يؤكد اشتغال الشابـي بالموسيقى والغناء في حياته اليومية (7) إلى درجة من شأنها أن توجّـه الدارس إلى اقتفاء أثر ذلك في شعره . لكن نجد في آثار الشابـي النثرية فقرات قصيرة تدل على تذوّق الشابـي للموسيقى . فالشاعر يضرب المثل بهذا الفنّ في قـوّة التأثيـر : « هذه الرّوح التي تنظـر إلى الطبيعـة كلها ككائن حي يترنّـح بوحي السّماء فيثير في جنايا النفوس ما تثيره أنات القيثارة في يد الفنان الماهر من هـَواجع الفكر وسواجـي الشعور » (8) .

---

(5) الطـاهر الهمـامي . كيف نعتبر الشابي مجددا ؟ ص 26 — 27 لفت الانتباه إلى أهمية المصطلح الموسيقي في شعر الشابي لكنه اقتصر على مجرد وصف هذه الظاهرة وصفا عابرا . ولم يستفد منها في دراسته العروضية . وبقي وصفه لها مجانيا بل يتناقض وما استخلصه في خاتمة حديثه عنها ومن البحوث الجدية التي تناولت الشكل عند الشابي فصل ل. د. ص. مصلح في مجلـة « فكر وفن » الألمـانية عدد 29 1977. العام 14. نذكره على سبيل المثال.

(6) مصطفى بدوي. التقرير والإيحاء في شعر الشابي . ضمن دراسات عن الشابي . كرو ص108 .

(7) عثرنا على ملاحظة وحيدة في فصل لعـامر غديرة تذكر أن الشابي كان يتردد على المقاهي العربية أو مقاهي الحارة الأروبيـة ليسمع الموسيقى ويرى الناس ؛ ولم يذكر مصدره، أنظر كرو — دراسات . . ص 45 — وسألنا شقيق الشاعر، الزميل عبد الحميد الشابي فأفـادنا بأن أبا القـاسم كان مولعـا بالموسيقى والأغاني وخاصة ببعض أغاني أم كلثوم .

(8) الخيال الشعري عند العرب . الدار التونسية للنشر 1975، ص 65 .

وتـرد أسمـاء بعض الموسيقييـن الغربييـن على لسـان الشابـي مرفوقة بملاحظات تدل على أنّـه لم يكن يجهل آثارهم . فلْننصت إليه يقول : « وهي (= يقظة الاحساس) التي كانت تخلق حول روح بيتهوفن جوا شعريا من الأنغام السماوية الخالدة وتفيض على موسيقاه ما في هاته الحياة العاصفة وقلب الإنسان من أفراح راقصة في ضياء القمر وآلام متفجعة في ديجور الأسى وأحلام تغني أناشيد الضياء » (9) .

أمّا نظرته إلى الموسيقى فتبدو من قوله « فكما أنـّهم جعلوا للحب إلها وللجمال إلها فكذلك جعلوا للحكمة إلها وللشعر والموسيقى إلها ولغير هذه من المعاني العميقة ومظاهر الكون الرّائعة أرواحـًا وحياة » (10) . فالموسيقى « من المعاني العميقة ومظاهر الكون الرائعة » .

ولئن بقيت هذه الناحية غامضة في حياة الشابـي فإنّ شعره ونثره يزخران بالمعانـي الموسيقيـة والأصـوات . ولنقـرأ فقـرة من صَفحـات دامية في حياة شاعر » : « ولما اقتربنا من الغاب سمعنا طائرًا يغني أنشودة القمر ... وسمعنا قيثارة الحب تترنـّم في جواره ... وسمعنا صوتك العذب الجميل يتغنّى بوحي الجمال ، يا ابنة الليل ويا ربـّة الأحلام . ولما جلسنا في ظلال الزّيتون وبين أشجار اللوز المزهرة كان الطّائر قد سكت . وكانت قيثارة الحب تتأوّه في يديك يا ابنة اللـّيل ويا ربـّة الأحلام . وكانت أناشيد الغرام تنزل علينا من مكان بعيد ... » (11) .

ويمكن أن نقـرأ صفحـات أخرى من « أغنيـة الألم » (12) أو « أيها القلب » . فنلاحظ أنّ ما يلفت الإنتباه فيها ليس هو كثرة الألفاظ الدالـة على

(9) كرو : الشابي حياته وشعره ص 271 .
(10) الخيال الشعري عند العرب ص 40 .
(11) كرو : الشابي حياته وشعره . ص 279 .
(12) نفس المرجع ص 281 .

الغناء والموسيقى والتصويت فحسب ولكن تكاثفها من حين لآخر ثم ارتباطها بألفاظ أخرى تبدو متباعدة عنها في المعنى وأحيانًا متقاربة ثم ما ينشأ عن ذلك الارتباط من معان دقيقة – غاية الدقة – كأنّما يستعصي التعبير عنها إلا على هذا النحو . ولا تظنّنّ أنّ ذلك قد تمّ للشاعر عفوًا فهذا نصّ آخر لكنّه تنظيريّ :

« الفنّ في نظري حياة موسيقية مصطفاة سواء كانت قطعة تنشد أو لحنا يُعزف أو صورة ترسم أو تمثالاً ينحت ... » والشابي يحلل الجملة الأولى من هذا النص تحليلا فنيا يدل على أنّ لفظ « موسيقية » لم يرد على لسانه عفوًا . ولا اعتباطا إنّما هو مصطلح متصل بمفهوم الفنّ عنده . وهو ذاك الذي يعتبر « الجمال الفنّي متمثلا في التناسب (harmonie) والإنسجام » ولئن لم يكن هذا المفهوم من ابتكاره فقد تبنّاه وطوّره وأخلص له في شعره وفكره (15) .

وتوقفنا في هذا النّص هذه الجملة . « هو نسب موسيقية يوازي الفنان بينها موازنة حكيمة ملهمة يحس بها ويأتيها وربما لا يفهمها حق الفهم أو بعضه » فنلاحظ أنّ الشابي لا يقصد موسيقى اللّفظ أو العبارة أو البيت فحسب إنّما يقصد النّسب المعنوية أيضا «نسب العاطفة والفكر والخيال والأسلوب والوزن » فظاهرة الغناء والموسيقى من حيث هي مضمون في شعر الشابي تبدو متصلة بهذه النظرية .

ثم إنّ الشابي واع – مثل برقسون أو جيد أو غيرهما – بأنّ « اللّغة مهما بلغت من القوة والحياة فلا ولن تستطيع أن تنهض – من دون الخيال بهذا

(13) توفيق بكار : مشاركة في دراسة أبي القاسم الشابي . حوليات الجامعة التونسية 1965 ص 163 .

(14) توفيق بكار : الحوليات 1965 ، ص 218 – 219 .

(15) المرجع السابق ص 200 – 201 .

العبء الكبير الذي يرهقها به الإنسان . هذا العبء الذي يشمل خلجات النفوس الإنسانية وأفكارها وأحلام القلوب البشرية وآلامها وكل ما في الحياة من فكر وعاطفة وشعور . بل إنّها لا تقدر على الاضطلاع بهذا الحمل الثقيل حتى بالخيال وإنّما الخيال يمدها بقوة ما كانت لتجدها لولاه » (16) أفلا تكون معاني الغناء والموسيقي نوعًا من الخيال — هو الخيال الموسيقي — يستدره الشاعر لأداء هذا « العبء » ؟ أفلا تكون الألفاظ الدالة على الغناء والموسيقى شبكة لغوية مُزَوَّدَةً بالخيال تعتمد السّمع عَدَسَةً — من بين أخرى — يلتقط بها الشابي ما يتراءى له من خفايا الوجود وأسرار النّفس البشرية ؟

فلننظر في الديوان باحثين عن قيمة معاني الغناء والموسيقي فيه ومدى أهميتها في خيال الشابي وأسلوبه الشعري ونظرته إلى الحياة والفن . ولنبدا بتحديد المادة اللغوية التي تغطي هذه المعاني :

يدخل « الغناء » في مجال أوسع هو مجال التصويت وهذا يمكن أن يُحَدّد لغويّا بالرّجوع إلى العناصر التالية :

ظاهرة الصوت في حدّ ذاتها
مصدر الصوت
متلقي الصوت .

أ) ظاهرة الصوت ويعبر عنها في اللّغة بصيغ مختلفة من أسماء وأفعال وأسماء فاعلين ومفعولين . وقد تكون ظاهرة الصوت معدومة ويعبر عن ذلك بأسماء كالسكون والصّمت أو أفعال كَسَكَتَ وصمت أو أسماء فاعلين. كما يعبّر عن ذلك بأداة نفي مصحوبة بإسم أو فعل : لاَ غِنَاء لا يُغَنّي . وقد يكون انعدامها لوجود مانع يحول دون انْبِعاث الصّوت فيكون مصدر الصوت مفعولا به لفعل مثل أخرس — أسكت ...

(16) الخيال الشعري عند العرب ص 25 .

ب) مصدر الصوت : وتطلق عليه في اللّغة أسماء ترد عادة في الكلام دالة على الفاعلية أو المفعولية . مثل أسماء الالآت الموسيقية أو أسماء العناصر الطبيعية المصوّتة كالطيور والحيوانات ...

ج) متلقي الصوت : يكون فاعلا لفعل أو ما يقوم مقامه ، يدل على إدراك الصوت أو الاستعداد لتلقيه مثل سمع أنصت أصغى أو منصتا مصغيا . وقد يرد مفعولا به لفعل متعد أو ما يقوم مقامه يدل على حدوث صوت مثل : غنّاء ، كَلَّمَهُ أنشده ...

وسواء كان المتلقي للصوت فاعلا أو مفعولا به فإنّ تلقيه للصوت يمكن أن ينشأ عنه تأثر قد يتحول إلى حركات مثل الرّقص أو الإهتزاز وهي تعبر عن حال نفسية تطلق عليها ألفاظ كالطرب وكلها تتصل بمجال الصوت وخاصّة الغناء والموسيقى .

وهذه المادة اللغوية التي تغطي حدوث الصوت وتلقيه وانعدامه هي متنوّعة الصيغ والدّلالات . ففي مستوى ظاهرة الصوت نَجِدُ ألفاظا ذات مدلول حسي خاص كأصوات الحيوانات مثل الزئير للأسد والتغريد للطيور ومنها ما له مدلول عام كلفظ « الصوت » ومنها ما هو طبيعي كَحَفيف الأوراق وخرير المياه وقصف الرّعد ومنها ما هو إنساني ثقافي كاللحن والنّغم أو كالنشيد والترتيل والتلاوة وكذلك الشأن بالنسبة إلى مصادر الأصوات فمنها الطبيعي ومنها الثقافي المتصل بمشاغل الإنسان وعقائده .

غير أنّ هذه المقابلة بين الطبيعي والثقافي أو بين العام والخاص لا ينبغي أن تؤخذ على أنّها تقسيم علمي دقيق يشمل كل معطيات هذه الظّاهرة وذلك لنسبيّة العام والخاص وتمازج الحقل الطبيعي بالثقافي إلى حد يعسر الفصل بينهما أحيانًا إن لم يكن مستحيلا . لكن هذه المقابلات تنبهنا إلى أنّ هذه الظّاهرة – ظاهرة التصويت – غنية بالدّلالات الثقافية في مختلف الحضارات.

هذا هو الحقل اللغوي لهذه الظاهرة . فكيف تبدو إذن في شعر الشابي وما هي قيمتها ؟ وهل هناك تفاضل بين الأصوات ؟ وما سرّ ذلك التفاضل ؟ تبدو هذه الظاهرة في مستوى العناوين فعنوان الديوان « أغاني الحياة » وكثير من القصائد تحمل عناوين فيها معنى التصويت أو الغناء أو الموسيقى (17) .

أمّا في مستوى القصائد (18) فعدد قصائد الديوان 109 منها 93 لم تخل من معاني التصويت إنطلاقاً من السكون. وتكون النسبة 85 % أمّا البقية وهي 16 قصيدة أو مقطوعة فمنها ستّ (6) كتبت قبل سنة 1927 والتقليد فيها واضح. ومنها مقطوعات قصيرة ضمّنها الشاعر بعض الخواطر والأفكار فهي من قبيل شعر الحكمة الذي هو أقرب إلى النّظم منه إلى الشّعر . وبعضها الآخر قد عمد فيه الشاعر إلى أساليب أخرى في الإيحاء الشعري مثل الصور المرئية .

وفي كل الحالات فهذه المقطوعات ليست من القصائد الكبرى التي تمثل قمة ما انتهى إليه الابداع الفنّي عند الشاعر، تلك التي تتولد عن حال شعرية عميقة تهزّ كيانه وتفتق له الحجب وتفتح له افاق الخيال وإنّما هي في معظمها قصيرة النّفس تتسم بالتقليد والقوالب الجاهزة والتقريرية ولا نكاد نلمس فيها نفس الشابي .

وفي مستوى الأبيات (19) وباعتبار بيت الموشّح بيت شعر فعدد الأبيات المحتوية على معاني التصويت والغناء 674 من مجموع أبيات الدّيوان وهو 2587 وتكون النّسبة 26 % .

ونلاحظ أنّ معاني التصويت والغناء قد تخللت كل المواضيع التي طرقها الشابي من غزل ورثاء وتأمل في الوجود والذات ووصف للطبيعة ونقد

---

(17) أنظر عناوين القصائد في الصفحات التالية من الديوان : (الدار التونسية للنشر 1970) 22 ، 25 ، 34 ، 39 ، 50 ، 68 ، 101 ، 108 ، 117 ، 119 ، 123 ، 132 ، 201 ، 220 ، 229 ، 237 ، 256 ، 272 ، 280 ، 284 ، 291 .

(18) أنظر الجدول رقم (1) .

(19) أنظر الجدول رقم (1) .

للمجتمع والناس وبيان لرسالة الشاعر ... مما يجعل الحبث عن علاقةٍ بين هذه الظّاهرة وبعض هذه المواضيع أمرًا مستحيلاً .

وهذه المعانـي تتـوزّع على قصائـــد تنتمـي إلى مختلف أطوار حيـاة الشابـي (20) الفنية ولكنها تتكاثر بصفة عجيبة وطريفة بداية من سنة 1928 . ونعلم أنّ الشابي في هذه الفترة بدأ إتصاله يشتد بمدرسة المهجر والمدرسة الرومنطيقية عن طريق الترجمة .

ثم إنّ هذه المعاني إذا تكاثرت نجدها تارةً تتوزّع على كامل القصيدة كما هو الحال بالنسبـة إلى « الزّنبقة الذاويـة » أو « يا شعر » أو « أيها الليـل » ، وتارة تتكثف في مقاطع من القصيدة دون أخرى وهذا شأن « جدول الحب » و« مناجاة عصفور » . وقد تتخلل هذه المعاني كل أبيات القصيدة في تنوّع وغزارة كما هو الحال بالنسبة إلى « شكوى اليتيم » أو « مأتم الحب » أو مقطوعـة « الحياة » حيث يصبح تصوره للوجود تصورًا موسيقيًا . حتى لكأن الشاعر – وهو مبصر – يدرك الوجود عن طريق السّمع دون سائر الحواس الأخرى . فكأنّ معاني التصويت والغناء والموسيقى تتناسب أحيانًا مع حالات من التجلّي الشعوري والتبلور الذهني والإدراك الحدسي يعسر التعبير عنها إلاّ بالتصويت والغناء والموسيقى . ولنقرأ هذه الأبيات من « صلوات في هيكل الحب » .

أنت أنشـودة الأناشيـد غنّـاك	إلـه الغناء ربّ القصيـد
فيك شب الشباب وشحه السحر	وشـدو الهـوى وعطر الورود
وتراءى الجمـال يرقص رقصًا	قدسيًـا على أغـانـي الوجـود
وتهادت في أفـق روحك أوزان	الأغانـي ورقــة التغريـد
فتمايلت في الوجود كلحـن	عبقري الخيال حلوِ النشيـد

(20) أنظر الجدول رقم (1) .

خطوات سكرانة بالأناشيد وصوت كرجع ناي بعيد
وقوام يكاد ينطق بالألحان في كل وقفة وقعود
كل شيء موقع فيك حتى لفتة الجيد واهتزاز النهود

ولنقرأ هذا المقطع من قصيدة « جدول الحب » :

هو جدول الحب الذي قد كان في قلبي الخضل
بمراشف الأحلام منطلقا يسير على مهل
يتلو على سمعي أغاريد الحياة الطاهرة
ويثير في قلبي أناشيد الخلود الساحرة
تقف العذارى الخالدات عرائس الشعر البديع
في ضفّتيه مرددات نغمة الحلم الوديع
يلمسن من قيثارة الأحلام أوتار الغزل
فتفيض ألحان الصّبابة عذبة مثل الأمل
وتطير بالبسمات والأنغام أجنحة الصدى
في ذلك الأفق الجميل وذلك النسم الرّخا
وهناك حيث تعانق البسمات أنغام الغزل
يتمايل الحلم الجميل كبسمة القلب الثمل

ونلاحظ بالنسبة إلى هذه القصيدة أنّ الأصوات — والغناء خاصّة — قد تكاثرت في مقطع يتعلق بذكريات الماضي أو السعادة الضائعة . فهي تدخل في حيز الأمنية التي يحنّ إليها الشاعر . في حين أن المقطع الموالي — وهو شكوى من الواقع المعاش — قد خلا — أو كاد — من معاني الغناء والموسيقى . وكذلك الشأن بالنّسبة إلى المقطع المأخوذ من « صلوات في هيكل الحب » .

وهذا يدل على تميّز الغناء والموسيقى من سائر الأصوات الأخرى . وتثير الأسئلة التالية : ما هي نسبة معاني الغناء والموسيقى من مجموع معاني

التصويت ؟ وما هي الأصوات التي يتفاعل معها الشاعر أكثر من غيرها ؟ وهل هناك تنوّع في الأصوات ؟

وقد حاولنا لهذا الغرض ضبط المادة اللغوية المتعلقة بهذا المجال في الجداول (رقم 2 — 3 — 4) المصاحبة لهذا البحث . ويبدو للمتأمل فيها ما يلي :

1) كثرة تكرّر الألفاظ الدالة على ظاهرة التصويت عامّة وتميّز الغناء والموسيقى من بينها . فعدد الأصول 71 وعدد تكررها في صيغ مختلفة 931 مرّة ينضاف إليها أسماء بعض مصادر التصويت التي يوحي حضورها بمعنى التصويت كالآلات الموسيقية وعددها 9 وتتكرر 59 مرة . وبعض الطيور المعروفة بصوتها الجميل (الشحرور والبلبل والعندليب) وتتكرر 28 مرة (21) . ثم الألفاظ الدالة على تلقي الصوت وعدد أصولها 5 وتتكرر 104 مرات تقريباً والألفاظ الدالة على إنعدام الصوت وعدد أصولها 6 تتكرر 125 مرة ثم الألفاظ التي لها علاقة بمجال الغناء والموسيقى 4 وتتكرر 38 مرّة (22) .

وتكون حصيلة هذه المادة اللغوية الدالة على التصويت والغناء تصريحاً أو تلميحا وإيحاء 101 أصلا تتكرر 1285 مرّة .

ويتميّز من هذه المادة :

12 أصلا تدل على الغناء والموسيقى وتتكرر 362 مرّة .

وينضاف إليها : أسماء الالآت الموسيقية : 9 تتكرر 59 مرة . وثلاث أصول تدل على أصوات الطيور لكنها يمكن أن تلحق بمجال الغناء والموسيقى وهي تتكرر 115 مرة وأسماء بعض الطيور المعروفة بصوتها الجميل وهي 3 وتتكرر 28 مرّة . ثم الألفاظ التي لها علاقة بمجال الغناء والموسيقى وعددها 4

(21) أنظر الجدول رقم (3) .
(22) أنظر الجدول رقم (4) .

تتكرر 36 مرة . فتكون حصيلة الألفاظ الدّالة على مجال الغناء والموسيقى 31 أصلا تتكرر 600 مرات. وتكون نسبة الألفاظ الدّالة على الغناء : 47 % .

ويبدو من هذا تميز أصوات الغناء والموسيقى في الإيحاء الشعري عند الشابي .

2) قلة تكرر أصوات الطبيعة نسبيا وقلة تنوّعها في محيط طبيعي تونسي غني بالأصوات سواء في شماله أو في جنوبه لاسيما وأنّ علاقة الشابي بهذا المحيط كانت متينة وعميقة (23) . فالكثير من الأصوات الطبيعية معدومة في معجم الشابي الشعري فلا نجد منها مثلا أصوات بعض الطيور كالهديل أو النعيب ولا أصوات بعض الحيوانات على كثرتها في هذا المحيط مثل الصّهيل أو الخوار أو العواء . وبعض ما ذكر منها لم يتكرر إلاّ مرة واحدة كالرّغاء والفحيح والهدير أو تكرر مرتين كالزّئير والثغاء وأمّا الحفيف والدمدمة فلا يتردد كل منهما إلاّ أربع مرات في حين أن بعض الأصوات الطبيعية الأخرى تتكرر بكثرة مثل التغريد والصداح وأن الألفاظ ذات الدّلالة العامّة مثل الصّوت تتردد كثيرا . فلفظ الصوت يتكرر 58 مرّة والصّدى 36 مرّة . فهل يعود هذا إلى فقر في لغة الشابي أم يعود إلى ضيق تجربته الشعرية وقلة تفاعله مع عالم الحس أم إلى شيء آخر ؟

يعسر الجواب عن هذا السؤال ولكن نلاحظ من مجرّد قراءة بعض القصائد أنّ الشابي يستعمل ألفاظ الغناء والموسيقى أحيانًا معبّرًا بها عن كثير من أصوات الطبيعة . فالرعد ينشد ويرتل والطير يغني ويترنّم ويشدو . و« الغاب قيثارة الكون تغني » (24) وهو « ضياء ونشيد » و« خرير الماء له نغم وللمطر لحن (25) . وهكذا يتسع معنى الغناء ليشمل الكثير من أصوات الطبيعة .

---

(23) أنظر الجدول رقم (2) .

(24) أنظر بالنسبة إلى كل هذه العبارات الديوان ص 249، 133، 242، 159 .

(25) أنظر في شأن كل هذه العبارات الديوان ص 94، 76، 75، 200، 245، 78، 246، 249، 69 .

وإنّه ليشمل كل أصوات الوجود الظّاهر منها والخفي وهذا يمكننا من القول بأنّ قلة الالفاظ الدالة على أصوات الطبيعة في الديوان لا يدل على أنّ الشاعر في غفلة عنها ولا على أنّها لا تثير شعوره وإنّما هو الشابي يتفاعل وجدانه مع كل أصوات الطبيعة وعناصرها وظواهرها تفاعلا فنيا يتجاوز التجربة الحسية والادراك الحسي فيحوّله في غالب الأحيان إلى صور فنية . ولا ضير إذن إن عبّر الشابي بلفظ دون لفظ بل إنّ الخصب كل الخصْب في الشعر هو كامن في إبدال لفظ بلفظ وعبارة بأخرى . فلئن غابت من ديوان الشابي ألفاظ تدل دلالة نوعية حسية فقد عوّضتها ألفاظ أخرى من مجال الفن . وذلك متصل بدون شك بأحوال الشابي النفسية ونظرته إلى الوجود والحياة والفن وهذا أمر قد نبت فيه في مراحل أخرى من هذا البحث .

ثم إنّ الشابي في شعره ينسب الأصوات وخاصّة منها الغناء والموسيقى إلى مصادر يمكن أن يتولد عنها صوت ولنصطلح على تسميتها بالمصادر المصوّتة مثل الطيور والآلات الموسيقية والرّعد والبحر ... كما ينسبها إلى مصادر أخرى لا يدركها فيها غير الشابي أو أمثاله من الشعراء ولنصطلح على تسميتها بالمصادر الصامتة وهي مثل الله والدهر والسّكون والموت والليل والظّلام وكثير ما هي في الديوان . وقد ضبطنا الأولى في جدول أمّا الثانية فمن العسير حصرها ونلاحظ أنّ الصوت تارة يناسب مصدره كالزّئير للأسد والخرير للمياه والجدول والصداح للطائر واللحن والنغم للآلات الموسيقية وتارة لا يناسب الصوت مصدره وهو الغالب . الشاعر يعمد إلى المجاز لكنّه مجاز له دلالات مختلفة ولنأخذ أمثلة : فالطائر (طير طيور) ينسب له الشابي التغريد واللّغو والترنّم والشدو والغناء والتلاوة واللحن والنغم والصداح والنشيد والصوت والمناغاة .

والرّعد عند الشابي ينشد ويرتل ويقصف ويدوّي ويرغي ويحدث صوتًا كصوت الحق .

أمّا البلبل فينصت الشابـي إلى غنائه وتغريده وشدوه وترنّمه وترتيله ولحنه وصوته ونغمه وهتافه وصداحه ووحيه .

فهذا مجاز يدل من ناحية على خصب إدراك الشابـي للأصوات الصّادرة عن المصدر الواحد فهو متصل بتجربة الشاعر الحسية والشعوريـة . فالأصوات المتولدة عن المصدر الواحد المصوّت ليست متشابهة إنّما هي متنوّعة متميزة تميّز أصوات الموسيقى من رقيق وغليظ وقصير وطويل وما إلى ذلك . وهذا التميز الدقيق لا يتأتـى إلاّ لمن توفّر له حس مرهف أو كان فنانًا مدركـا لخصائص الأصوات والأوزان على إختلاف طبقاتها وأنواعها ومفعولها في النفس . فلئن لم تتنوّع أصوات الطبيعة كثيرًا ولم تتنوّع الألفاظ الدّالة عليها فهي في مستوى الإدراك الفنّي متنوّعة . الشابـي لا يعتني باستعمال الألفاظ الدّالة على أصوات خاصّة نوعيا مثل الهديل أو الصّهيل أو النّقيق لأن غرضه ليس أن يصوّر الواقع الحسي كما هو وإنّما هو « يصطفي » من الأصوات ما يوحي بالمعنى الشعري الذي يخامره . وهذا يفسّر قلة الألفاظ الدّالة على أصوات الطبيعة دلالة نوعية خاصّة .

فالشابـي في مستوى تجربته الفنية يختار من تلك الأصوات ما يعبر عن حالته النّفسية أو ما يخامره من معان ويتلاءم معها . شأنه شأن الموسيقى يختار ألحانه في قطعة صامتة ليعبّر عما يخالج نفسه . والفرق بينهما أنّ الموسيقى يستعمل اللحن ذاته أمّا الشابـي فيستعمل الألفاظ الدّالة على تلك الألحان .

وبإيجاز الشابـي يوظف الألفاظ الدّالـة عـلى الغناء والموسيقى لأداء المعاني الشعرية . والدال والمدلول في اللّغة وحدة لا تتجزّا فلنقل إذن إن الشابـي يسخّر الغناء والموسيقى للإيحاء الشعري . وهذا يظهر طبعًا في مستوى الشكل – واهتم به النّقاد – لكنّه في مستوى المضمون قد كان نوعًا من التجريد المتوغل في خفايـا النّفس وأسرار الوجود وأغوار المجهول وخاصّـة عنـدما

ينسب الشابي الغناء والموسيقى أو سائر الأصوات الأخرى إلى مصادر صامتة . فالشابي ينبّهك إلى « لحن السّكينة » و« أنشودة السّكون » و« لحن السّكون » . و« أنشودة الحزن » . و« أغاني النّور » و« أغاريد الصّباح » و« أنشودة الهاوية » . ويجعلك تصغي إلى « قيثارة السّكينة » وإلى « الأرض حالمة تغنّي بين أسراب النجوم » وإلى « نشيد السّماء » و« نغمة الفجر » . وإذا « الكون قطعة من نشيد منغّم موزون » . والشاعر « تغنّي له الأحلام والحب والوجود الكبير» فينتشي بقبل عبقرية التلحين ويستلذ رنّة اللّثم و« ألحان الأماني والأمل » (25) مكرر .

ولنأخذ مثالا آخر لكنّه دال بالنسبة إلى الشابي وهو القلب . فالقلب في مستوى الحس يحدث صوتًا واحدًا هو النبض لكنّه في شعر الشابي وأحاسيسه وخوالج نفسه يحدث أصواتا متنوعة ومتناقضة . فقلب الشاعر مُصابٌ يصدر عنه في حالات اليأس النحيب والنواح والنديب والزّفير والشكوى والصراخ والأنين والتنهد والشهقات ولكنه في حالات الأمل يصدح بالأغاريد والشدو والنغم والنشيد واللحن والنجوى . والقلب في كلا الحالتين كالناي وكبعض الآلات الموسيقية ذو أوتار وكالعازف له مزمار (26) .

الصوت الواحد في مستوى الواقع والحس متنوّع في خلد الشاعر ومصادره متنوّعة منها المصوّت والصّامت هي كل ما في الكون من إنسان وحيوان وجماد ونبات وقوى طبيعية وما ورائية . وكأن الغناء واللحن والصّوت هي اللّغة التي يتجاوب بها كل ما في الوجود أو هي الجوهر الذي يسري في كل عناصر الوجود ويوحّد بينها :

فلمن كنت تنشدين فقالت للضياء البنفسجيّ الحزين
للضباب المورد المتلاشي كخيالات حالمٍ مفتون

---

(26) أنظر الجدول رقم (3) القلب .

للمســاء المطـل للشفـق السّاجي لسحـر الأسى وسحـر السكون
للعبيـر الذي يرفـرف في الأفـق ويفنـى مثل المنـى في سكون
للأغانـي التي يـوردها الـراعـي بمـزمـاره الصغيـر الأميـن
للرّبيـع الـذي يؤجـج في الدنيـا حيـاة الهوى وروح الحنيـن
ويوشـي الوجـود بالسحر والأحلام والزّهـر والشـذى واللحـون
للينـابيـع للعصافيـر للظـل لهـذا الثـرى لتلك الغصـون
للنّسيـج الذي يضمـخ أحلامـي بعطـر الأقـاح والليمـون
للجمـال الـذي يفيـض على الدنيـا لأشـواق قلبـي المشحـون
للزّمـان الذي يـوشـح أيـامـي بضـوء المنـى وظـل الشجـون
للشبـاب السكران للأمل المعبـود لليأس للأسـى للمنون (27)

لكأنّ وراء كل صوت أصوات لا تنتهـي ووراءه كل ظاهـرة فـي الوجود ألحان يُدركها الشابي ولا نكاد ندركها . ولكل تلك الأصوات معنى واحد ومتعدّد . فقلب الأم :

يصغي لصوتك في الوجود ولا يرى إلاّ بهاك
يصغي لنغمتك الجميلة في خرير السّاقبة
في رنّـة المزمـار في لغـو الطيـور الشّادية
في ضجـّة البحر المجلجل في هدير العاصفة
في لجـّة الغابـات في صوت الرّعود القاصفة
في نغيـة الحمـل الوديع وفي أناشيد الرّعاة
بين المروج الخضر والسفـح المجلل بالنبات
في آهة الشاكـي وضوضاء الجموع الصّاخبة
في شهقـة الباكي يؤججها نـواح النادبـة

(27) الديوان 246 .

في كل أصوات الوجود طروبها وكئيبهـا
ورخيمها وعنيفهـا وبغيضها وحبيبها (28)

الأصوات إذن متنوّعة وبعضها أكثر تردداً من بعض والشابـي ينسبها إلى مصادر مصوّتة وأخرى صامتة . مما يدل على أنّ لهذه الظاهرة أبعـاداً عميقة في تجربة الشابـي الفنية . فما هي أهمّ المعاني التي يعبر عنها التصويت عند الشابـي ؟ وهل كان طريفاً في استلهامه لها ؟

الصوت ظاهرة طبيعية غنية بالدلالات الثقافية في مختلف الحضارات فالرّعد عند بعض شعوب الهند قديما صوت الالاه والريح زفيره والعاصفة غضبـُه (29) واسم إلاه السلتيين Teranis من teran أي أرعد والإنسان ينسب الأصوات إلى الهواتف وهي منذرة أو مبشرة بمشيئة الآلهة .

وبعض أصوات الطيور عند العرب يتشاءم بها . و« الصدى » مرتبط بأقدس عقائدهم. وللموسيقى عند قدماء اليونان إلاه. وبعض فلا سفتهم يربطون بين نظام الموسيقى ونظام الكون ويحاولون تفسير غوامض الوجود بظواهر الموسيقى . فالروح هي من جنس علم العدد والفلك والموسيقى (30) .

والموسيقى في العقائد الصّينية تجسم اللقاء بين الأضداد ، بين الروح والمادة ، بين العالم العلوي والأرضي (31) .

وقد استلهم الشعراء قديمـا وحديثا هذا المجال الثقافي وخاصّـة منهم الرّومنطيقين . والشابـي قد نهل من هذا التراث فكان الصوت عنده يعبّـر عن مجالين متناقضين يناسبان مقابلة قديمة : الخير والشر . فالمجال الأوّل يشمل

(28) الديوان 197 .
(29) Eliode Mircéa : Le Sacré et le Profane; collection Idées ص 101
(30) Léon Rakbbin : La pensée grecque; collection Idées ص 256
(31) Gilbert Durand : Les structures anthropologiques de l'imaginaire ص 255

كل المعاني السلبية كالعجز والشقاء والضعف والاستبداد والظلم والطغيان ويناسبها من الأصوات التأوّه والأنين والشكوى والزّفرات والنحيب والنواح والدمدمة (32) . والمجال الثاني يشمل المعاني الإيجابية كالجمال والسحر والقداسة والأمل والأمنية . فيكون الصوت « من السماء » أو صوتًا إلاهيا أو صوتًا ساحرًا. أو هو صوت « مشبوب من نار الحياة الخالدة » هو « صوت الحق » والحب والأمل والحلم (33) والحرّية والتمرّد والثورة . وأكثر الأصوات دلالة على هذا المجال أصوات الطيور الواردة في ديوان الشابي والغناء والموسيقى .

هذا الإزدواج في رؤية الشابي نجده كذلك في معنى « السّكون » .

فالسكون ضدّ الصّوت إلا أنّه يوازيه في الدلالة على هذين المجالين مجال الخير ومجال الشرّ . فالسكون يدل من ناحية على المجهول اللامتناهي الغامض الرّهيب . وهو يوازي معاني الظلام والموت والفناء والسقوط ويقترن بها غالبا (34) . وفي هذا المعنى فقط يكون السكون مضادّا للصوت فيرمز الأول إلى الموت والجمود ويرمز الثاني إلى الحركة والحياة .

ويرد السّكون من ناحية أخرى كظاهرة كونية تتصف بالجمال والسحر (35) وتدل على العظمة والجلال والقداسة . وكثيرًا ما يعبر عنه الشابي في هذا المعنى بلفظ من نوعه في صيغة المؤنث هو لفظ السكينة « سكينة الابد الكبير » و« قيثارة السّكينة » « والسّكينة روح والرّوح شعلة نور » (36) .

(32) أنظر في شأن هذه المعاني مثل الديوان، الصفحات : 64، 85، 68، 70، 147.
(33) أنظر الديوان الصفحات : 229، 256، 24، 39، 165، 75، 137، 191 .
(34) أنظر الديوان الصفحات : 59، 75، 186، 273.
(35) الديوان ص 94 — 246.
(36) الديوان ص 95، 75، 36.

فالحقل الدلالي للتصويت عامّة في شعر الشابـي يبدو مزدوجاً يصور صراعاً بين الواقع والحلم . وهذا الصراع نجده في مستوى المرئيات يتشكل في التقابل بين النور والظلام وفي مستوى المسموعات بين الأصوات الجميلة والأصوات القبيحة . الأصوات المنعشة المطربة المنسجمة والأصوات المزعجة المحزنة المضطربة .

والحيـاة مزيـجٌ من هذه الأصوات لأنها مزيـج من الخيـر والشرّ والألم واللذّة . هي تقوم على التناقض والتمازج والشاعر يتوق إلى الإنسجام والصفاء لذلك فهو يطلب في الفـن ما فقـده في الحيـاة ويحقق في الحلـم ما حرم منه في الواقع . والحلم جميل يرسم في صور جميلة ولعل هذا ما يفسر ميل الشاعر إلى الغناء والموسيقى في أدائه الشعري . فما هي قيمة معاني الغناء والموسيقى في شعر الشابـي ؟

تتميز الموسيقى — ويتبعها الغناء — عن سائر الأصوات بأنّها نظام صوتي تتناسب فيه المتناقضات . فهي مجموعة أصوات تختص بالإنسجام والتوافق بين الأزمنة القوية والضعيفة والطويلة والقصيرة (37) .

ولعل هذه الخاصية هي التي جعلت الإنسان في عقائده وتفكيره ينظر إلى الموسيقى على أنّها من أصل سماوي تنبع من العـالم العلوي حيث النظام والإنسجام والصفاء خلافاً لهذا العالم الأرضي حيث الإضطراب والفوضى والتناقض . وهذا ما جعل الغناء والموسيقى يرافقان الإنسان في هياكل العبادة والطقوس الدينية وفي مواكب الصّلاة وتقديم القرابين لأنهما عنصر إلاهي روحي يتقرب به إلى المعبود (38) .

هذه المعاني نجدها عند الشابـي .

---

(37) G. Durand : Structures anhropologiques ص 405

(38) Levy Bruhle : « Le structural et la nature dans la mentalité primitive ص 133 ومـا بعدهـا .

« فالنشيد من السّماء » :

أتخشى نشيد السمـاء الجميل   أترهب نور الفضا في ضحاه (39)

والكون في نظامه واعتداله واتساق عناصره صورة من العالم العلوي كالنشيد .

فإذا الكون قطعة من نشيد   علوي منغّم موزون (40)

وجمال الحياة مقدس كالنشيد في هياكل العبادة :

ورن نشيد الحياة المقدس   في هيكل حالم قد سحر (41)

والتغريد والشدو هما يوحي الإلاه (42) . أمّا الشعر – وهو نشيد وغناء وموسيقى – فلغة الملائكة :

يا شعر يا وحي الوجود الحي   بالغة الملائك (43)

وصوت الناي هبة من الملائكة :

فانفخ الناي إنه هبة الامـلاك للمستعيذ بالإلهام (44)

« والحياة قيثارة الله » (45) والمزامير يخالجها وحي السّماء (46) والعود مقدّس (47) .

الغناء والموسيقى والنشيد تنتمي في خيال الشابي إلى مجال مقدّس هو العالم العلوي حيث الطهارة والبراءة والصّفاء والجمال والخير والحب .

(39) الديوان ص 131 .
(40) الديوان ص 245 .
(41) الديوان ص 244 .
(42) الديوان ص 130 .
(43) الديوان ص 58 .
(44) الديوان ص 113 .
(45) الديوان ص 36 .
(46) الديوان ص 102 .
(47) الديوان ص 191 .

لذلك يلجأ إليها الشاعر في ساعات الضيق والقلق ليستعيذ بها من قوى الشر واشباحه الرّهيبة ، من آلام الوجود الأرضي والحياة الإنسانية المضطربة:

غـنـنـي فالغـنـــاء يدرأ عنـا الساحر الجن ساكن الآجـام (48)

وإذا انفصمت الصلة بين الشاعر وصميم الوجود و« جم الناي » وأصغى الشاعر في شوق وتيه إلى صميم الحياة وناجاه عله يسمع أغانيه :

يا صميـم الحيـاة قـد وجـم النـاي وغـام الفضـاء فأين بـرُوقك
يا صميـم الحيـاة أيـن أغـانيـك فتحت النجوم يصغي مشوقك (49)

والأناشيد والأغاني كالدعاء تُتْلى وتُرتل (50) فتطمئن لها النّفس وينشرح الصدر إذ هي تصرف أصوات الشر والأذى :

وانفخ النـاي فالحيـاة ظلام ما لمرتاده مـن الهـول حـام
ملء آفاقـه فحيـم الأفـاعي وعجيـج الآثـام والآلام (51)

فطبيعة الغناء والموسيقى روحانية تتصف بالصفاء والتجرد من المادة . فما هي المعاني التي تعبّر عنها أو توحي بها ؟

من العسير تحديد معاني الموسيقى والغناء تحديدًا دقيقا . فالموسيقى الصّامتة غامضة لكنّها تؤثر في النفس من طرف خفي وتوحي للمستمع بما لا يحد من المعاني . أمّا الغناء فقد يبدو واضحا لتسرب اللفظ في ثناياه إلاّ أن محتوى اللفظ شيء وما تثيره الأغنية في النفس شيء آخر قد لا تكون بينهما علاقة أحيانًا حتى أنّ المستمع ليتأثر أحيانًا بالأغنية دون فهم لفظها . وما هذا بالأمر العجاب إنما هي النّفس وأحوالها ...

(48) الديـــوان ص 111 .
(49) الديـــوان ص 168 .
(50) الديـــوان الصفحات : 207، 125، 211 .
(51) الديـــوان ص 113 .

هذا شأن الموسيقى والغناء كفن قائم بذاته فما عسى أن يكون شأنه إذا اتخذ منه الشابي رموزًا لمعاني الشعر ؟ !

لا مناص من الإشارة في هذا المجال إلى أنّ الشابي بالتجائه إلى المصطلح الموسيقي في لغته الشعرية هو يستلهم وسيلتين مختلفتين من وسائل التعبير الفنّي : اللفظ والصّوت . وهما ينتميان في الأصل إلى مجالين متميزين وإن كانا متقاربين هما مجال الشعر والقصيد ومجال الموسيقى والغناء . الشاعر يستخدم في آن واحد وفي تطابق تام لغتين لغة الشاعر ولغة الموسيقيّ . ولكنه عوض أن يستعمل الموسيقى رأسًا — ولا يتم له ذلك إلاّ في حدود اللّغة — فهو يتخذ لها من لغة الكلام علامات تدل عليها . فكأنّ على القارىء أن يعتبر في قراءته لشعر الشابي في هذه الحالة — مستويين : مستوى اللفظ وما يدل عليه وهو حاضر محسوس ثم مستوى الألحان والأنغام والغناء وهي تتولد في ذهن القارىء تصورًا وخيالا . معنى هذ أنّ الشابي ينتقل بالقارىء من عالم الشعر — أي القصيدة أو البيت — إلى عالم الموسيقى والغناء فيتضاعف بذلك خياله وتتسع آفاقه إلى ما لا نهاية له فيكون الحلم وربما يكون الرقص .

فإذا كانت الموسيقى — أو الغناء — كفن قائم بذ ته متنوّع الدلالات والتأثير وإذا كان الشابي يستعير من مجال الموسيقى رموزًا لما يختلج في نفسه من المعاني الدقيقة فإنّه من العسير ضبط هذه المعاني ضبطا دقيقا . لذلك فإنّ مجهودنا سيقتصر على الإشارة إلى المجالات المعنوية والشعورية التي يوحي بها الغناء والموسيقى . ولن نتجاوز ذلك إلاّ بمقدار ما يسمح به السّياق الشعري حتى لا نقضي على ما أراده الشاعر للعبارة الشعرية من إيحاء لا يحد أحيانًا هو إيحاء الموسيقى والغناء .

تتقابل أصوات الغناء والموسيقى في الديوان مع غيرها من الأصوات أو مع السّكون في معناه السّلبي للتعبير عن اللذة مقابل الألم والرجاء مقابل اليأس والسعادة إزاء الشقاء والواقع مقابل الحلم ...

فهذه ذكرى حبّ ضائع يحنّ إليه الشاعر فتبدو له في جمال اللحن وعمقه وطهارته وصفائه (52) :

هو جدول لحب الذي قد كان في قلبي الخضل
بمراشف الأحلام منطلقا يسير على مهل
يتلو على سمعي أغاريد الحياة الطّاهرة
ويثير في قلبي أناشيد الخلود الساحرة

إلى أن يقول :

وهناك حيث تعانق البسمات أنغام الغزل
يتمايل الحلمُ الجميل كبسمة القلب الثمل

وأصوات الغناء والموسيقى المتكاثرة في هذا المقطع تنعدم – أو تكاد – في بقية القصيدة ويحل محلها السّكون الرهيب أو النواح والانتحاب وهذه أمثلة أخرى من هذ التقابل الذي يفيد الصرع بين قوى الخير وقوى الشر :

وتدفع الزّمن المدمدم في شعاب الكائنات
وتغنّت الدنيا وغرّد بلبُلُ الغاب الجميل (53)

فالدمدمة – وقد نسبت إلى الزّمن في مكان منخفض – توحي بالغموض والحركة المبهمة الرّهيبة مقابل ما يوحي به الغناء والتغريد – وقد نسبا إلى الدنيا والبلبل (54) من معاني الجمال والصّفاء والسّمُو . والنغم يتقابل مع الضجيج فيوحي الأوّل بالرّقة والجمال ويدل الثاني على العنف والشدة :

يا قلب لا تسخط على الأيام فالزّهر البديع
يصغي لضجّات العواصف قبل أنغام الرّبيع (55)

(52) الديوان ص 83 .
(53) الديوان ص 198 – 199 .
(54) G. Durand : Structures ص 145، 148، 198، 202 حيث يحلل ما ترمز إليه الطيور الوديعة من معاني العلو والسمو وغيرها . .
(55) الديوان ص 56 .

واللحن الجميل يقابل صوت المنون وصدى الاجد ث فيعبر عن الحياة الطاهرة المتسامية إزاء إندثار المادة والفناء المبهم والمصير المجهول :

إنّ من أصغى إلى صوت المنون وصدى الاجد ث
ليس تستهويه ألحان الطيور وأغاني النـور (56)

وهذ شأن صوت الناي والفحيح والعجيج في قول الشاعر :

وانفخ النّاي فالحياة ظلام　　ما لمرتاده من الهول حام
ملء آفاقه فحيح الأفاعي　　وعجيج الآثام والآلام (57)

وفي هذا المجال – مجال الصراع بين الخير والشر – وتمزّق الانسان بين القدرة والعجز والإطمئنان والخوف ، وتردده بين القوة والضعف نجد الغناء يتقابل مع السّكون كظاهرة كونية هائلة تشعر بالزّمن :

حطمت كفّ الأسى قيثارتي　　في يـد الاحـلام
فقضت صمتا أناشيد الغر م　　بين أزدهار الخريف الذاوية
وتلاشت في سكون الاكتئاب　　كصـدى الغـرّيـد (58)

وفي نطاق هذ التقابل تشكلت كثير من معاني الوطنية في شعر الشابي فكان الصوت يرمز إلى النضال يلقى صاحبه العسف والقهر في مجتمع تونسي يرزح تحت الهيمنة الأجنبية وسيطرة القوى الرجعية :

كلما قام في البـلاد خطيب　　موقظا شعبـّه يريـد صلاحـه
أخمـدوا صوتـه بالعسف　　أماتوا صداحه ونواحه (59)

وكان الغناء والنشيد رمز الحرية والحياة الناهضة والطموح :

(56) الديـوان ص 70 .
(57) الديـوان ص 113 .
(58) الديـوان ص 68 – 69 .
(59) الديـوان ص 24 .

خلقت طليقا كطيف النسيم وحرّا كنور الضحى في سماه
تغرّد كالطير أيـن اندفعت وتشدو بما شاء وحي الالاه
فمالك ترضى بذل القيود وتحنى لمن كبّلوك الجباه
وتسكت في النفس صوت الحياة القويّ إذا ما تغنّى صداه
وتقنع بالعيش بين الكهوف فأين النشيد وأين الإباه (60)

أما إرادة الحياة ويقظة الشعب فهذا نشيدها :

ظمئت إلى النور فوق الغصون ! ظمئت إلى الظل تحت الشجر
ظمئت إلى النبع بين المروج يغني ويرقص فوق الزّهر
ظمئت إلى نغمات الطيور وهمس النسيم ولحن المطر
ظمئت إلى الكون ! أين الوجود وأنّى أرى العالم المنتظر
هو الكون خلف سبات الجمود وفي أفق اليقظات الكبر (61)

والصوت رمز النهوض الفكري والإصلاح الدّيني والاجتماعي في بيئة عرفت صرخات الحدّاد ونداءات الشابي :

لقد نام أهل العلم نومًا مغنطسا
فلم يسمعوا ما رددته العوالم
ولكن صوتًا صارخًا متصاعدًا
من الرّوح يدري كنهه المتصامم
سيوقظ منهم كل من هو نائم
وينطق منهم كل من هو واجم (62)

(60) الديوان ص 131 .
(61) الديوان ص 243 .
(62) الديوان ص 165 .

هكذ يتشكل الو قع في خيال الشابي ويمتزج بالحلم : سكون رهيب وأصو ت هائلة مقابل غناء ونشيد ولحن ونغم . فلننظر كيف يتشكل الحلم ؟

كلما توغل الشابي في الحلم تكاثرت على سمعه وخياله أصوات الغناء والموسيقى . ففي صلوات في هيكل الحب تبدو الحبيبة من أوّل بيت « عذبة ... كاللّحن » ولا تلبث أن تصبح « أنشودة الأناشيد » لأنّ الشاعر قد نحتها وخلقها من أمانيه وأحلامه فإذا بهذا الخلق يستمد أهم عناصره من الغناء والموسيقى :

أنت أنشودة الأناشيد غناك إلاه الغناء رب القصيد
فيك شب الشباب وشحه السحر وشذو الهوى وعطر الورود
وتراءى الجمال يرقص رقصا قدسيا على أغاني الوجود
وتهادت في أفق روحك أوزان الأغاني ورقة التغريد
فتمايلت في الوجود كلحن عبقري الخيال حلوِ النشيد
خطوات سكرانة بالأناشيد وصوت كرجع ناي بعيد
وقوام يكاد ينطق بالألحان في كل وقفة وقعود
كل شيء موقع فيك حتى لفتة الجيد واهتزاز النهود (63)

أمّا الغاب وهو معبد الشاعر وعالمه الامثل فتتكاثر فيه الألحان والأنغام وتتوزّع حتى لكأنّه قيثارة تعزف :

واسمعي الغاب فهو قيثارة الكون تغني لحبنا الميمون (64)

أمّا قصيدة « الصباح الجديد » فتفصح عن تجربة صوفية تنكشف فيها للشاعر أسرار الوجود وينعدم الزّمن فتفتح للشاعر أبواب الخلود فينشد :

في فجاج الرّدى قد دفنت لألم
ونثرت الدموع لرياح العدم

(63) الديوان ص 184 – 185 .
(64) الديوان ص 249 .

واتخذت الحيـاة معزفًا للنغـم
أتغنّى عليه في رحاب الزّمان
وأذبت الأسى في جمـال الوجود
ودحوت الفؤاد واحة للنشيـد

ويتمثل معنى الخلود في الخروج من الزّمن وقد جسمه الشاعر في معاني العزف والنغم والنشيد والغناء من حيث هي موسيقى . والموسيقى وحدات زمنية تتحدّى الزّمن وتتجاوز المكان (65) . وهي كالواحة تتحدّى الصحراء وتعيش رغم الصحراء رغم الزمان والمكان .

ولنلاحظ التقابل بين الاصدء والألحان كرمز للصراع بين الفناء والخلود في هذا البيت :

ههنـا تهتف أصـداء الفنـاء   ههنا تعزف ألحان الخلـود (66)

والغناء واللحن سموّ عن قذرة لمادة ونزوع إلى الطّهارة :

قالت الحب ثـم غنـت لقلبـي   قبل عبقريـة التلحيـن (67)

القبل صورة من الحياة يسمو بها الشاعر إلى عالم الموسيقى لأنها طاهرة وكأنما يريد أن يجرّدها من ماديتها وحسيتها . وكان الشاعر لا يريد أن يدرك من لذة الحب إلاّ المعنى الرّوحي المجرّد فيصوغه في لحن :

مـا أعـذب الغـرام وأحلـى   رنة اللثم في خشوع السّكون (68)

هكذ يعبّر الغناء والموسيقى عن مجال الحلم وما يطمح إليه الشاعر من معاني الطهارة والجمال والإنسجام والصّفاء ... فمعاني الغناء والموسيقى تعبـر عن

(65) G. Durand : Structures الصفحات : 386، 401، 402 .
(66) الديـوان ص 263 .
(67) الديـوان ص 246 .
(68) الديـوان ص 249 .

عالم أمثل يحلم به الشابي وإليه يتوق . وقد أبرزنا بعض هذه المعاني في مجال الصرع بين الو قع والحلم في خيال الشابي ولنبحث الآن عن سرّ تشكل عالم الحلم في صيّغ الغناء والموسيقى فهل من تقارب بين طبيعة الموسيقى والغناء وطبيعة الخيال والحلم عند الشابي ؟

لا سبيل إلى أن نتبسّط في هذا الموضوع لأنّه يحتاج في حدّ ذاته إلى دراسة ولنكتف ببعض الملاحظات :

إنّ أهم ما يختص به الحلم عند الشابي البحث عن الإنسجام والتناسق (69) (harmonie) فالعالم الذي يحلم به الشابي عالم تنسجم فيه الألوان والألحان والحركات والأشكال . شأنه في ذلك شأن الرّومنطنقيين (70) ولا أدل على ذلك من هذا البيت من قصيدة « صلوات في هيكل الحب » :

كل شيء موقع فيك حتى لفتة الجيد واهتزاز النهود

ومن خصائص هذا الخيال أيضا نزوعه إلى التجريد وسمّوه بعالم الحس إلى عالم المعاني المجرّدة . فلنقرأ هذين البيتين من قصيدة الغاب :

بيت بنته لي الدنيا من الشذى والظل والأضواء والأنغام
بيت من السحر الجميل مشيد للحب والأحلام والالهام (71)

البيت الأوّل يحتوي صوراً حسية أمّا الثاني فهو – في اعتقادي – تجريد يحتوى الأوّل . وقد بدأ التجريد بلفظ الانغام في آخر البيت الأوّل . وانظر في هذا البيت وما ولدته الرائحة الطيبة في نفس الشاعر من معاني الطهارة والصفاء والسّمو والحركة الهادئة :

وشذى كأجنحة الملائك غامض ساه يزخرف في سكون سام (72)

(69) G. Durand : Structures ص 401 .
(70) المرجع السابق ص 255 .
(71) الديوان ص 266 .
(72) الديوان ص 266 .

توق إلى الإنسجام ونزوع إلى التجريد . هذه بعض خصائص الحلم والخيال عند الشابـي . وهي خصائص الغناء والموسيقى وفي هذا يكمن سرّ اختيار الشابـي لمعاني الغناء والموسيقى أداة للإيحاء الشعري .

والمعاني الموسيقية تشعر النّفس برجوعها إلى جوهرها الأصلي وحنينها إليه . والموسيقى تحوّل الزّمان إلى لا زمان وتمثل أقصى درجة في التجريد (73) .

والخلاصة أنّ التصويت يمكن أن يعتبر عنصراً مميزاً لخيال الشابـي فهو يتردد كثيراً في شعره . وقد اتخذ منه الشابـي أداة إيحاء واستلهمه في الغوص عن خفايا النفس وسبر أسرار الوجود واختراق حجب المجهول فكان الصوت بالنّسبة إليه لغة النفس وحركة الوجود الحي ولقاء مع المجهول ذلك أنّ الشابـي ذو إحساس مرهف بما للصوت من امتلاء نفسي ورمزي .

إلاّ أنّ معاني الغناء والموسيقى تطغى عنده على سائر الأصوات الأخرى وذلك لنزوع الشاعر إلى التجريد وتوقه إلى الفنّ . والفنّ درجات والموسيقى حسب نظرية شوبنهاور تقع في قمّة الفنون الجميلة (74) وأخص خصائصها الإنسجام . وهي فنّ الرّمز والاضمار المطلق . وهي وحدها في رأي شيلر تستطيع التعبير عن المثل لأعلى في الصفاء الذي تهدف إليه كل الفنون (75) . فكأنّ الشابـي يرى — مثل ملارمي — أنّ الشعر ينبغي أن يأخذ للموسيقى ما لها من حسن (76) . وقد حقق الشابـي ذلك في شعره شكلا ومضموناً . فاتخذ من الغناء والموسيقى الصّامتة لغة مجرّدة استلهمها فألهمته .

---

(73) G. Durand : Structures ص 400، 386 .

(74) G. Matoré : Musique et structure romanesque dans : « A la recherche du temps perdu de Proust » ص 28 .

(75) G. Matoré ص 282 .

(76) المرجع السابق .

وكان استخدامه لهذه اللغة أسلوبًا طريفا . وطرافته ليست في جدّته . فاستعارة الصوت هي من الأساليب البلاغية التي تنتمي إلى أقدم الأقدمين لأنّها متصلة بعقائد الإنسان وتصوّراته إزاء ما يدركه فيما حوله من أصوات الطبيعة ، وإنّما تكمن الطرافة في بعثها من جديد بعثا يتجاوز الأساليب البلاغية والصور العرضية الجزئية لتصبح ظاهرة حية تدل على تصوّر شعري شامل للوجود والحياة تصوّرٌ له أبعاد فلسفية وعقائدية وفنية وربما سياسية . علاوة على أنّه لغة تتمثل في ألفاظ تكاد تتردد في كل قصيدة من الديوان ولكنها ألفاظ لا تخضع لمعنى دقيق إنّما تستمد إيحاءاتها ومعانيها من سياق متجدّد وبنًى متنوعة وهياكل لغوية مختلفة وتلك هي لغة الشعر لا ينضب معناها مهما تكرّرت . وهنا تكمن الطرافة . طرافة الشابي .

جدول رقم 1
الابيات المحتوية لالفاظ تدل على التصويت

عنوان القصيدة	تاريخ كتابتها	عدد أبياتها	عدد الأبيات المحتوية لمعاني التصويت	أرقام هذه الأبيات حسب ترتيبها في القصيدة
الغزال الفاتن	1923	24	1	10
أيها الحب	1924	9	1	9
خله للموت	1924	3	0	
النّجوى	1925	8	2	5 — 8
تونس الجميلة	»	15	2	5 — 11
شعري	»	22	0	
الصيحة	»	20	4	17 — 18 — 19 — 20
في الظلام	»	6	2	3 — 4
جمال الحياة	»	15	3	5 — 14 — 13
من حديث الشيوخ	»	4	3	4 — 2 — 3
نظرة في الحياة	»	24	3	5 — 8 — 23
الحيـاة	»	3	3	1 — 2 — 3
أنشـودة الرعد	1926	14	9	2 — 3 — 4 — 5 — 9 — 10 — 11 — 12 — 14
غرفة من يـمّ	»	14	1	14
مأتم الحب	»	6	5	1 — 2 — 3 — 4 — 6
الكآبـة المجهولة	»	20	8	3 — 4 — 5 — 6 — 7 — 8 — 9 — 14
شكوى اليتيم	»	4	4	1 — 2 — 3 — 4
الزّنبقة الذاوية	»	24	10	2 — 3 — 5 — 7 — 9 — 13 — 14 — 22 — 23 — 24

عنوان القصيدة	تاريخ كتابتها	عدد أبياتها	عدد الأبيات المحتوية لمعاني التصويت	أرقام هذه الأبيات حسب ترتيبها في القصيدة
يا شعر	1927	98	36	1 — 2 — 8 — 9 — 10 — 12 — 13 — 16 — 18 — 26 — 33 — 35 — 36 — 37 — 41 — 42 — 45 — 48 — 51 — 52 — 57 — 58 — 59 — 63 — 67 — 68 — 69 — 71 — 79 — 80 — 81 — 87 — 88 — 94 — 95 — 98
إلى الطاغيّة	1927	15	7	1 — 2 — 3 — 8 — 9 — 13 — 15
السآمة	1927	12	4	4 — 6 — 7 — 8
أغنية الأحزان (موشح)	»	11	10	1 — 2 — 3 — 4 — 5 — 6 — 7 — 8 — 9 — 11 .
الدّموع	»	15	3	4 — 9 — 6 .
أيها اللّيل	»	56	21	2 — 3 — 6 — 7 — 8 — 9 — 10 — 11 — 17 — 18 — 20 — 24 — 32 — 34 — 39 — 40 — 41 — 42 — 43 — 48 — 49 .
المجد	»	4	0	—
الحبّ	»	7	1	5
جدول الحبّ	»	58	15	8 — 11 — 12 — 14 — 15 — 16 — 17 — 19 — 36 — 45 — 46 — 55 — 56 — 58 .
سر مع الدّهر	»	3	—	—
الذكرى	»	19	4	2 — 3 — 7 — 9 .
الطفولة	1928	12	1	7 .

عنوان القصيدة	تاريخ كتابتها	عدد أبياتها	عدد الأبيات المحتوية لمعاني التصويت	أرقام هذه الأبيات حسب ترتيبها في القصيدة
قالت الأيام	»	6	1	2 .
المساء الحزين	»	45	14	1 — 5 — 6 — 8 — 12 — 15 — 20 — 22 — 23 — 24 — 26 — 33 — 34 — 37 .
بقايا الخريف	»	34	10	2 — 5 — 6 — 7 — 17 — 19 — 21 — 24 — 33 .
أغنية الشاعر	»	18	12	1 — 4 — 6 — 7 — 8 — 9 — 11 — 12 — 13 — 14 — 15 — 16 .
في فجاج الالام	»	54	9	3 — 22 — 24 — 28 — 29 — 39 — 40 — 41 — 45 .
مناجاة عصفور	»	35	20	1 — 2 — 3 — 4 —— 6 — 7 — 8 — 9 — 10 — 11 — 12 — 13 — 15 — 16 — 19 — 27 — 30 — 31 — 34 .
يا رفيقي	»	37	14	1 — 3 — 7 — 15 — 16 — 20 — 21 — 22 — 24 — 29 — 31 — 34 — 35 — 36 .
إلى الموت	»	24	4	2 — 5 — 18 — 21 .
إلى عازف أعمى	»	18	5	8 — 9 — 12 — 17 — 18 .
صوت تائه	»	18	3	3 — 7 — 8 — 9 .
قبضة من ضباب	»	11	—	—
نشيد الأسى	»	51	12	2 — 3 — 9 — 11 — 21 — 24 — 26 — 27 — 28 — 36 — 45 — 47 — 48 — 49 .

عنوان القصيدة	تاريخ كتابتها	عدد أبياتها	عدد الأبيات المحتوية لمعاني التصويت	أرقام هذه الأبيات حسب ترتيبها في القصيدة
قلت للشعر	»	32	11	1 — 3 — 4 — 11 — 15 — 18 — 21 — 25 — 29 — 30 — 31 .
يا ابن أمي	1929	16	5	2 — 7 — 9 — 10 — 15 .
أغاني التائـه	»	21	4	2 — 9 — 10 — 18 .
إلى قلبـي التائه	»	34	11	3 — 4 — 5 — 6 — 14 — 15 — 20 — 25 — 27 — 28 — 29 .
أكثـرت يـا قلبـي فماذا تروم	1929	18	6	3 — 5 — 6 — 10 — 12 — 16 — .
يا موت	»	35	5	7 — 8 — 20 — 21 — 35 .
إلى الله	»	44	14	2 — 3 — 5 — 6 — 20 — 21 — 22 — 25 — 26 — 27 — 28 — 29 — 39 — 43 .
النبي المجهول	1930	59	16	5 — 6 — 19 — 23 — 32 — 33 — 34 — 39 — 44 — 45 — 47 — 49 — 51 — 53 — 54 — 55 .
الابد الصّغير	»	27	7	4 — 5 — 8 — 13 — 15 — 17 — 23 .
صفحة من كتـاب الدمـوع	»	30	10	1 — 4 — 5 — 8 — 10 — 12 — 16 — 24 — 27 — 30 .
الجمال المنشود	»	19	2	3 — 9 .
طريق الهاوية	»	20	6	2 — 8 — 9 — 10 — 15 — 20 .
يا حماة الدين	»	15	3	2 — 3 — 8 .

عنوان القصيدة	تاريخ كتابتها	عدد أبياتها	عدد الأبيات المحتوية لمعاني التصويت	أرقام هذه الأبيات حسب ترتيبها في القصيدة
شجــون	«	8	1	5 .
الأشواق التائهة	«	24	7	3 — 4 — 6 — 9 — 14 — 18 — 19 .
أحلام شاعر	1931	14	8	4 — 5 — 6 — 10 — 11 — 12 — 13 — 14 .
قيود الاحلام	«	20	—	—
(؟)	«	7	—	—
رثاء فجر	«	10	3	5 — 6 — 8 .
أنا أبكيك للحب	«	22	2	13 — 21 .
أبناء الشيطان	«	24	3	4 — 11 — 24 .
صلوات في هيكــل الحب	«	68	18	1 — 14 — 15 — 17 — 21 — 22 — 23 — 24 — 25 — 26 — 27 — 28 — 29 — 35 — 41 — 51 — 52 — 60 .
أراك	«	18	3	11 — 13 — 15 .
فكرة الفنان	«	28	6	5 — 9 — 10 — 12 — 13 — 16 .
سر النّهوض	«	3	1	2 .
قلب الأم	«	94	28	1 — 4 — 15 — 16 — 20 — 21 — 30 — 38 — 44 — 45 — 46 — 47 — 48 — 49 — 51 — 52 — 53 — 67 — 68 — 74 — 75 — 88 — 89 — 90 — 92 — 93 — 94 — 61 .
حديث المقبرة	1932	71	7	13 — 15 — 16 — 17 — 30 — 35 — 46 .

عنوان القصيدة	تاريخ كتابتها	عدد أبياتها	عدد الأبيات المحتوية لمعاني التصويت	أرقام هذه الأبيات حسب ترتيبها في القصيدة
في ظل وادي الموت	»	20	9	2 — 3 — 4 — 5 — 6 — 7 — 11 — 13 — 17 .
الساحرة	»	31	9	4 — 12 — 14 — 17 — 20 — 22 — 26 — 27 — 29 .
الجنة الضائعة	1933	70	10	3 — 15 — 17 — 18 — 21 — 36 — 46 — 58 — 59 — 44 .
السّعادة	»	14	5	4 — 5 — 7 — 14 — 12 .
من أغاني الرعاة	»	40	10	1 — 7 — 10 — 11 — 14 — 15 — 16 — 24 — 26 — 38 .
أيتها الحالمة بين العواصف	»	12	1	7 .
للتاريخ		4	—	—
صوت من السّماء	»	9	5	1 — 6 — 7 — 8 — 9 .
ذكرى صباح	»	33	4	4 — 5 — 7 — 12 .
الرواية الغربية	»	5	—	—
الصباح الجديد	»	15	8	1 — 3 — 4 — 5 — 7 — 8 — 9 — 10.
ألحاني السّكري	»	26	5	9 — 10 — 12 — 14 — 24 .
إرادة الحياة	»	63	15	5 — 6 — 10 — 11 — 12 — 20 — 22 — 23 — 34 — 38 — 41 — 42 — 47 — 55 — 61 .
تحت الغصون	»	63	21	5 — 6 — 7 — 8 — 9 — 10 — 14 — 16 — 17 — 23 — 24 — 25 — 26 — 27 — 29 — 38 — 40 — 48 — 54 — 57 — 60 .

عنوان القصيدة	تاريخ كتابتها	عدد أبياتها	عدد الأبيات المحتوية لمعاني التصويت	أرقام هذه الأبيات حسب ترتيبها في القصيدة
إلى الشعب	»	55	15	3 — 4 — 9 — 10 — 12 — 22 — 26 — 27 — 31 — 33 — 34 — 35 — 44 — 48 — 51 .
النـاس	»	6	—	—
متاعب العظمة	»	2	—	—
نشيد الجبار	»	36	10	4 — 5 — 6 — 14 — 17 — 19 — 31 — 33 — 34 — 35 .
زوبعة في ظلام	»	9	—	—
الاعراف	1934	8	1	3 .
قلب الشاعر	»	14	5	4 — 6 — 10 — 11 — 9 .
إلى طغاة العالم	»	9	2	5 — 2 .
الغـاب	»	71	24	1 — 5 — 10 — 11 — 12 — 13 — 14 — 15 — 16 — 17 — 18 — 21 — 25 — 26 — 29 — 44 — 50 — 61 — 62 — 63 — 64 — 66 — 67 — 70 .
حرم الامومة	»	4	—	—
شكوى ضائعة	»	22	2	18 — 20 .
الدنيـا الميتـة	»	19	1	2 .
فلسفة الثعبان المقدس	»	35	9	5 — 10 — 11 — 12 — 16 — 19 — 20 — 22 — 33 — 34 .
قال قلبي للإله	بـدون تاريخ	7	1	4 — 6 .
زئير العاصفة	؟	11	3	3 — 4 — 5 .

عنوان القصيدة	تاريخ كتابتها	عدد أبياتها	عدد الأبيات المحتوية لمعاني التصويت	أرقام هذه الأبيات حسب ترتيبها في القصيدة
إيـاك	قبل 1927	4	—	—
كهرباء الغرم	»	4	1	4 .
ضحية الحب	»	24	8	1 — 5 — 9 — 12 — 16 — 17 — 20 — 24 .
وعود الغواني	»	4	—	—
ليلة عند الحبيب	»	21	—	—
ليت شعري	»	14	2	1 — 4 .
في سكون الليل	»	17	3	4 — 10 — 14 .
إلى البلابل	نشـرت 1928	60	29	2 — 3 — 4 — 5 — 8 — 10 — 11 — 13 — 16 — 18 — 19 — 21 — 28 — 29 — 31 — 32 — 34 — 35 — 36 — 41 — 42 — 44 — 46 — 48 — 50 — 54 — 55 — 56 — 57 .
دموع الألم	نشـرت 1928	19	8	1 — 2 — 3 — 5 — 8 — 11 — 12 — 18 .
الأديب	نشـرت 1928	15	5	1 — 2 — 4 — 8 — 14 .
أنسيـم يهبّ	نشـرت 1928	14	3	1 — 2 — 3 .
الجمله :		2587	674	

جدول رقم 2

الالفاظ الدالة على التصويت

(مرتبة حسب حروف المعجم)

المادة	عدد تكررها	الصفحات التي وردت فيها
أنّ ـ أنّة ـ أنين ..	28	23 ـ 40 ـ 45 ـ 48 ـ 53 ـ 58 ـ 59 ـ 66 ـ 69 ـ 70 ـ 88 ـ 92 ـ 95 ـ 110 ـ 112 ـ 113 ـ 119 ـ 136 ـ 143 ـ 167 ـ 195 ـ 264 ـ 284 ـ 285 ـ 289 ـ 295 ـ 298 .
تأوّه	6	118 ـ 126 ـ 131 ـ 147 ـ 197 ـ 284 .
تلا يتلو	13	43 ـ 83 ـ 88 ـ 108 ـ 119 ـ 125 ـ 150 ـ 160 ـ 207 ـ 211 ـ 235 ـ 238 .
ثرثر	2	215 ـ 277 .
ثغا	2	95 ـ 221 .
جرس	1	151 .
جلجل	1	197 .
جمجم	2	65 .
أجاب	6	247 ـ 120 ـ 126 ـ 34 ـ 67 ـ 258 .
حدّث	4	171 ـ 240 ـ 109 ـ 151 .
حفيف	4	99 ـ 229 ـ 248 ـ 53 .
خرير	10	32 ـ 146 ـ 159 ـ 171 ـ 172 ـ 195 ـ 196 ـ 197 ـ 214 ـ 295 .
اختلاس	1	35 .
دمدم	4	177 ـ 240 ـ 64 ـ 198 .

المادة	عدد تكررها	الصفحات التي وردت فيها
دوى	13	92 — 155 — 157 — 184 — 202 — 217 — 219 — 250 — 253 — 251 — 274 .
رتّـل	9	39 — 52 — 76 — 102 — 123 — 136 — 295 — 302 .
رَجْع	3	48 — 101 — 185 .
ردد	11	39 — 45 — 51 — 54 — 58 — 61 — 83 — 159 — 246 .
رَعْـد	9	123 — 128 — 129 — 197 — 202 — 262 — 241 — 264 — .
أرغى	1	127 .
رنيم — ترنّم ...	16	40 — 60 — 109 — 110 — 163 — 176 — 211 — 241 — 251 — 257 — 258 — 267 . 295 . 297 .
رَنّ	15	44 — 47 — 48 — 50 — 75 — 76 — 78 — 101 — 109 — 229 — 244 — 249 — 269 — 284 .
زئير	2	202 — 280 .
زعـق	1	118 .
زفرة — زفير	4	109 — 135 — 145 — 299 .
سجع	1	296 .
شـدا	43	23 — 47 — 51 — 67 — 69 — 76 — 77 — 89 — 108 — 109 — 110 — 113 — 130 — 134 — 138 — 146 — 150 — 152 — 162 — 163 — 172 — 179 — 184 — 195 — 197 — 198 — 199 — 207 — 209 — 210 — 211

المادة	عدد تكررها	الصفحات التي وردت فيها
		214 — 221 — 248 — 251 — 267 — 270 .
شهقة	6	95 — 134 — 197 — 298 .
صخب	4	40 — 34 — 197 — 280 .
صدح	14	24 — 57 — 59 — 61 — 62 — 63 — 67 — 68 — 109 — 270 — 296 — 300 .
صدع	2	29 — 234 .
الصدى	36	23 — 29 — 38 — 40 — 53 — 55 — 64 — 68 — 69 — 70 — 77 — 83 — 86 — 92 — 99 — 102 — 130 — 169 — 172 — 179 — 202 — 214 — 229 — 252 — 256 — 263 — 267 — 269 — 270 — 278 — 284 — 296 — 300 .
صرخ ــ صرخة	12	48 — 50 — 55 — 56 — 77 — 94 — 204 — 277 — 165 — 105 .
صوت	58	23 — 24 — 38 — 39 — 40 — 45 — 52 — 53 — 54 — 61 — 64 — 68 — 70 — 72 — 75 — 85 — 92 — 95 — 102 — 106 — 109 — 110 — 114 — 125 — 130 — 137 — 138 — 147 — 156 — 160 — 165 — 185 — 191 — 196 — 197 — 216 — 229 — 245 — 252 — 256 — 270 — 285 — 289 — 294 — 296 — 297 — 298 .
صاح صيحة ...	7	33 — 39 — 64 — 72

المادة	عدد تكررها	الصفحات التي وردت فيها
صياح		208 — 284 .
ضجّ — ضجيجا — ضجّة ...	19	35 — 39 — 50 — 56 — 59 — 61 77 — 119 — 126 — 128 — 149 155 — 166 — 182 — 197 — 202 214 — 241 .
ضوضاء	1	197 .
عزف — عزْف — عازف	8	223 — 241 — 102 — 257 — 117 263 — 297 .
غرد — تغريد — مغرّد — متغرد	58	47 — 56 — 57 — 58 — 60 — 69 71 — 75 — 83 — 88 — 95 — 101 108 — 109 — 110 — 125 — 128 130 — 131 — 135 — 159 — 162 163 — 164 — 179 — 184 — 185 187 — 189 — 199 — 200 — 210 213 — 216 — 219 — 248 — 256 267 — 277 — 294 — 295 — 296 300 — 301 — 302 .
غنّى — غناء — أغنية تغنّى — متغنّيا	136	23 — 53 — 68 — 69 — 70 — 78 81 — 85 — 91 — 94 — 96 — 98 101 — 102 — 110 — 111 — 112 118 — 123 — 124 — 125 — 127 128 — 129 — 130 — 131 — 143 146 — 147 — 151 — 152 — 155 156 — 158 — 160 — 163 — 168

المادة	عدد تكررها	الصفحات التي وردت فيها
		180 — 179 — 177 — 176 — 171
		190 — 189 — 186 — 185 — 184
		205 — 202 — 200 — 199 — 191
		215 — 214 — 212 — 211 — 209
		224 — 222 — 221 — 220 — 218
		241 — 239 — 238 — 234 — 230
		247 — 246 — 245 — 243 — 242
		253 — 252 — 251 — 249 — 248
		279 — 277 — 267 — 266 — 257
		299 — 298 — 297 — 296 — 294 .
غُنّــة	1	302 .
فحيح	1	113 .
قرع	1	283 .
قصف	5	264 — 241 — 197 — 129 — 99 .
قهقـه	1	273 .
قال — قول	16	99 — 64 — 56 — 34 — 29 — 20—
		210 — 179 — 151 — 124 — 105
		279 — 247 — 246 — 240 .
كلّم — تكلّم	6	294 — 251 — 247 — 241 — 65 .
لحن — لحون—ألحان	44	69 — 66 — 61 — 52 — 38 — 31
		— 83 — 77 — 73 — 71 — 70 —
		118 — 115 — 95 — 94 — 89
		185 — 183 — 138 — 136 — 124
		245 — 243 — 230 — 199 — 194
		285 — 267 — 263 — 261 — 246
		297 — 296 — 295 .
لعلعــة	1	64 .

المادة	عدد تكررها	الصفحات التي وردت فيها
لغا يلغو — لغى لغة	8	58 — 117 — 134 — 150 — 152 — 172 — 197 — 296 .
موسيقى	2	256 — 268 .
نبّس	1	149 .
نبض	1	296 .
ناجى مناجاة نجوى	19	45 — 98 — 108 — 125 — 128 — 145 — 151 — 158 — 159 — 171 — 176 — 185 — 194 — 218 — 238 — 252 — 277 — 294 — 301 .
نحب — نحيب انتحب — انتحاب	19	50 — 53 — 56 — 62 — 67 — 76 — 78 — 85 — 86 — 102 — 208 — 291 — 292 — 295 — 300 — 75 .
ندب — نديب	13	46 — 50 — 51 — 59 — 70 — 99 — 104 — 135 — 197 — 298 — 299 .
نادى — نداء	16	23 — 29 — 36 — 45 — 50 — 51 — 151 — 172 — 181 — 193 — 208 — 218 — 229 — 231 .
نشيح	1	112 .
أنشد — نشيد أنشودة	88	33 — 39 — 40 — 52 — 60 — 61 — 62 — 68 — 69 — 73 — 75 — 76 — 78 — 83 — 84 — 88 — 95 — 96 — 109 — 115 — 124 — 125 — 127 — 128 — 131 — 132 — 133 — 136 — 150 — 152 — 156 — 158 — 161 — 164 — 168 — 169 — 176

المادة	عدد تكررها	الصفحات التي وردت فيها
		184 — 185 — 187 — 189 — 191 — 194 — 195 — 197 — 200 — 203 — 205 — 211 — 216 — 221 — 223 — 235 — 244 — 245 — 246 — 252 — 253 — 262 — 263 — 267 — 270 — 277 — 292 — 295 — 296 — 297 — 302 .
نطق	4	109 — 129 — 134 — 165 .
نغم — منغّم	35	38 — 54 — 56 — 77 — 83 — 85 — 113 — 128 — 133 — 134 — 156 — 159 — 186 — 196 — 197 — 221 — 234 — 243 — 245 — 250 — 257 — 266 — 267 — 270 — 285 — 296 — 297 — 302 .
ناغى — نغية	6	102 — 113 — 138 — 187 — 197 — 295 .
نقــر	1	138 .
تنهّد — التّنهّد	5	50 — 267 — 273 — 298 — 246 .
ناح — نوح — نواح نياحة — مناحة ...	33	24 — 25 — 50 — 51 — 52 — 53 — 56 — 58 — 59 — 60 — 68 — 70 — 76 — 85 — 86 — 98 — 99 — 101 — 105 — 109 — 112 — 116 — 133 — 139 — 197 — 203 — 234 — 235 — 236 — 267 — 292 — 300 .
هتف هتاف	11	44 — 57 — 99 — 102 — 129 — 202 — 263 — 267 — 270 — 296 .

المادة	عدد تكررها	الصفحات التي وردت فيها
هدير	1	197 .
هراء	1	172 .
هزج	3	95 — 222 — 267 .
هزيم — هزم	2	152 — 280 .
همس	12	62 — 63 — 73 — 100 — 106 — 149 — 152 — 172 — 221 — 243 — 280 — 285 .
وحيب	1	59 .
وسوس	1	248 .
الوقع	1	241 .
الجملة :	931	

جــدول رقــم 3
مصـــادر الصـــوت
(مرتبة حسب حروف المعجم)

المصدر المولد للصوت	عـدد تكرره	الصفحات التي ورد فيها لفظه
الأسود	1	205 .
الأم	2	60 ـ 105 .
الأواذي	1	280 .
إنسان	1	121 .
ابن (أمي)	1	130 .
بنو الحياة	1	182 .
الباكي	2	197 ـ 135 .
البحر	2	297 ـ 202 .
البلبل	21	69 ـ 88 ـ 108 ـ 109 ـ 138 ـ 146 ـ 147 ـ 163 ـ 171 ـ 184 ـ 195 ـ 199 ـ 214 ـ 217 ـ 221 ـ 294 ـ 300 ـ 301 ـ 302 .
الجحيم	1	70 .
الجدول	4	118 ـ 124 ـ 195 ـ 266 .
الجمع ـ جموع	2	104 ـ 197 .
الجناح	3	83 ـ 53 ـ 229 .
الحبيبة	2	184 ـ 245 .
الحمام	2	131 ـ 108 .
الحمل	1	197 .
خطيب	1	24 .
الدف	1	138 .
الدّيم	1	155 .

المصدر المولد للصوت	عدد تكرره	الصفحات التي ورد فيها لفظه
المستذلون	1	64 .
الرباب	1	118 .
الرعاة	6	95 — 230 — 246 — 152 — 197 — 267 .
الرفيق	1	111 .
الرياح	10	147 — 151 — 152 — 155 — 207 — 222 — 240 — 241 — 242 — 267 .
الزّفيف	1	99 .
زعزع	1	157 .
مزمار	7	94 — 95 — 102 — 134 — 143 — 197 — 246 .
الشّافية	2	197 — 214 .
السّــوام	1	95 .
الشبابة	1	221 .
الشباب	2	209 — 267 .
الشحرور	4	60 — 133 — 200 — 277 .
الشادي	1	110 .
الشعب	2	250 — 264 .
الشبـاه	1	221 .
الصدّام	2	67 — 68 .
الطفل	1	194 .
طير — طائر — طيور أطيار	41	44 — 63 — 70 — 76 — 78 — 95 — 108 — 109 — 125 — 129 — 130 — 134 — 135 — 150 — 152 — 162 — 163 — 179 — 187 — 197 — 199 — 202 — 210 — 213 — 215 — 218

المصدر المولد للصوت	عـدد تكرره	الصفحات التي ورد فيهـا لفظه
		224 — 242 — 243 — 252 — 253
		258 — 267 — 299 — 300 — 302 .
عذارى	2	115 — 241 .
عروس	2	269 — 96 .
المعزف	7	76 — 94 — 101 — 109 — 234 .
العاشـــق	1	60 .
العصفـور	9	44 — 62 — 69 — 191 — 207
		246 — 230 — 237 — 214 .
العاصفـة	3	56 — 197 — 202 .
العندليب	3	77 — 78 — 124 .
الأعمى	1	118 .
العالم الحي	1	221 .
الغـاب	5	50 — 117 — 133 — 197 — 241 .
الغـرّ	1	277 .
الغصون	1	172 .
غانيات	1	302 .
فؤاد	5	59 — 127 — 171 — 169 — 235 .
فلـذة	1	56 .
فتـاة	1	104 .
الفاسقون	1	166 .
أفنـان	2	211 — 297 .
قُبَـلٌ	4	94 — 199 — 212 — 247 .
القطاة	1	135 .
القلب	47	50 — 52 — 56 — 59 — 75 — 76
		55 — 57 — 103 — 135 — 134
		125 — 94 — 77 — 112 — 186
		189 — 195 — 198 — 204 — 297

المصدر المولد للصوت	عـدد تكرره	الصفحات التي ورد فيها لفظه
		238 — 164 — 139 — 137 — 298
		132 — 89 — 70 — 58 — 53 — 45
		269 — 285 — 133 — 209 — 148
		. 267
قيثارة	6	249 — 83 — 38 — 76 — 68
		. 257
الكليم	1	. 289
لَثْم	1	. 249
لجـة البحر	1	. 195
لهيب	1	. 52
مطر	2	. 243 — 241
موج	5	. 85 — 63 — 61 — 34 — 23
مَـاء	2	. 236 — 146
النـاي	22	133 — 118 — 113 — 63 — 58
		185 — 168 — 152 — 148 — 137
		. 284 — 267 — 257 — 207 — 190
النبـع	2	. 243 — 85
نحل	5	. 242 — 237 — 221 — 155
النادبـة	1	. 197
النّوادى	1	. 172
النّاسك	1	. 185
النّسيـم	8	243 — 238 — 171 — 150 — 129
		. 284 — 280 — 248
النّهر ـ النّهير	2	. 302 — 51
النّاس	3	. 218 — 180 — 109
الهزار	1	. 302
الهشيـم	1	. 139

المصدر المولد للصوت	عـدد تكرره	الصفحات التي ورد فيهـا لفظه
الوتـر	11	54 — 58 — 69 — 83 — 102 119 — 134 — 136 — 189 — 241 296 .
المتوجّع	1	110 .
الوادي	3	88 — 133 — 171 .
الموكب	2	267 — 263 .
اليَنامي	1	98 .
اليَـمّ	1	250 .
اليمـــام	1	267 .
الجملة :	321	

جـدول رقـم 4

أ) الالفاظ الدالة على تلقي الصوت

المادة	عدد تكررها	الصفحات التي وردت فيها
سمع	58	29 — 44 — 45 — 47 — 48 — 49 51 — 52 — 53 — 54 — 60 — 64 72 — 75 — 76 — 77 — 81 — 83 84 — 94 — 109 — 128 — 138 145 — 165 — 171 — 189 — 199 221 — 222 — 229 — 249 — 267 278 — 285 — 292 — 295 — 297 298 .
أصغى	32	56 — 65 — 100 — 104 — 126 137 — 138 — 146 — 147 — 168 171 — 174 — 176 — 197 — 199 229 — 241 — 245 — 253 — 256 273 — 291 — 45 — 70 — 77 248 — 280 .
أنصت	1	106 .
أصاخ	11	53 — 65 — 78 — 99 — 102 151 — 256 — 267 — 269 — 280 29 .
أذن	2	147 — 62 .

ب) الالفاظ الدالة على انعدام الصوت

المادة	عدد تكررها	الصفحات التي وردت فيها
أخرس	7	44 — 85 — 89 — 99 — 257 — 267 .
سكت	20	31 — 51 — 78 — 85 — 109 — 125 — 130 — 149 — 165 — 234 — 235 — 236 — 248 — 280 — 272 .
سكن	42	30 — 33 — 36 — 39 — 41 — 54 — 59 — 60 — 69 — 73 — 74 — 75 — 76 — 77 — 89 — 94 — 129 — 147 — 152 — 186 — 195 — 208 — 229 — 234 — 235 — 236 — 246 — 248 — 249 — 266 — 273 — 285 — 292 — 294 — 295 — 48 — 49 — 97 — 299.
صمت	25	40 — 51 — 54 — 59 — 66 — 69 — 74 — 89 — 94 — 95 — 105 — 136 — 137 — 169 — 209 — 210 — 216 — 222 — 248 — 251 — 262 — 267 — 273 — 285 — 291 — 166 .
أصم — متصامم	5	165 — 167 — 54 — 99 — 285 .
وجم وجوم	26	53 — 61 — 62 — 77 — 78 — 82 — 84 — 85 — 100 — 101 — 120 — 125 — 127 — 137 — 138 — 139 — 155 — 165 — 168 — 209 — 211 — 289 — 290 — 210 .

ج) ألفاظ تدخل في مجال الغنـاء

المادة	عدد تكررها	الصفحات التي وردت فيها
رقص	25	61 — 102 — 138 — 184 — 189 — 190 — 195 — 196 — 197 — 199 — 209 — 218 — 220 — 230 — 238 — 241 — 247 — 252 — 259 — 262 — 267 — 270 — 277 — 131 — 222 .
طرب	8	125 — 135 — 152 — 158 — 160 — 189 — 222 — 297 .
وزن — أوزان	2	185 — 245 .
إيقاع — موقع	3	58 — 184 — 185 .

تطور الحساسية الأندلسية وأثرها في العلاقات الأدبية بين الأندلس والمشرق في عهد المرابطين من خلال كتاب : « احكـام صنعـة الكـلام » للكلاعي

بقلـم : سليم ريـــدان

العلاقات الثقافية بين الأندلس والمشرق قديمة تطورت عبر العصور وهي قد خضعت لقانون الأخذ والعطاء القاضي بأن اليد العليا خير من اليد السفلى. فكان للمشرق العربي على الأندلس فضل العطاء طوال عصور ازدهاره الثقافي لكن الكثير من الأندلسيين ، وخاصة إنطلاقا من أواخر القرن الثالث الهجري ، تحركت في نفوسهم حمية المفاخرة والمنافرة فأنفوا الرضا بهذه المنزلة وتحرك في نفوسهم الشّعور بالذاتية الأندلسية فتمرّدوا على زعامة المشارقة وكان لذلك عوامل تاريخية : سياسية وحضارية وثقافية لونت هذه العلاقات وإن كانت في جوهرها – وفي نظر المشارقة والكثير من الأندلسيين – قائمة على معادلة لم تتغير طوال العصور : الثقافة المشرقية هي الأصل وما سواها ليس إلا فرعا. فماذا بقي للأندلسيين ؟ وهل غادر الشعراء من متردم ؟

لكن بعض الأندلسيين – من ابن عبد ربه إلى ابن حزم فابن شهيد فابن بسام والشقندي وابن سعيد وغيرهم كثير – كان همّهم تنزيل الثقافة الأندلسية

المنزلة الفضلى من هذه المعادلة ، رغم ما في ذلك من جدلية مستحيلة حسب فلسفة العصر القائمة على الجوهر والعرض وجوهر الكمال واحد متى أدركه إنسان وشهد له بذلك صار من العبث مغالبته للتفوّق عليه إذ هو قد بلغ الكمال ولا شيء وراء الكمال . إلا أنّ للقلب عللا لا يدركها العقل .

ولئن اشتهر هؤلاء الأندلسيون بمواقفهم من المشارقة ومن كان في منزلتهم من الأفارقة . وحظيت هذه الظاهرة عند بعضهم بالدراسة (1) فإنها عند غيرهم لم تنل إلا مجرد الإشارة العابرة في مقدمة كتاب ينشر لأول مرة ويبقى منسيا في أدراج المكتبات . ومن هؤلاء أبو القاسم محمد بن عبد الغفور الكلاعي صاحب كتاب « إحكام صنعة الكلام » (2) وغرضنا في هذا البحث التنبيه إلى مواقف الرّجل في هذا الكتاب – من المشارقة من حيث هي تمثل مظهرا من العلاقات الأدبية بين المشرق والأندلس . محاولين تنزيلها في محيطها السّياسي والثقافي مبرزين أهمية الكتاب في هذا المجال خاصّة وفي مجال النقد والبلاغة وتطوّر الذّوق الأدبي بالأندلس عامّة . ولنبدأ بالتعريف بالمؤلف .

هو من الأدباء الذين كانوا فيما يبدو ضحية الشهرة بين معاصريه . فجل كتب التراجم ذكرته أو ذكرت بعض أفراد أسرته وأشادت بها وبه لكنها أهملت ذكر ولادته ووفاته . كما أن ما لدينا من أخبار في شأنه يبدو متناقضا أحيانا . ونظرا إلى أن ثلاثة من هذه الأسرة قد برزوا في الأدب والسياسة وهم الابن والأب والجدّ فمن المفيد أن نستعرض الأخبار المميزة بينهم رفعا لكل إلتباس (3) .

---

(1) ممن اهتم بهذا الموضوع : الشاذلي بويحيى : الحياة الأدبية في عهد بني زيري ص 287 وجعفر ماجد . « العلاقات الأدبية بين قرطبة والقيروان في القرن 4 و5 للهجرة . حوليات الجامعة التونسية العدد 13 . 1976 ص 103 .

(2) حققه محمد رضوان الداية بالإعتماد على مخطوط وحيد بالمكتبة الوطنية تونس تحت رقم 18298 ، وطبع ببيروت 1966 بدار الثقافة ولم نجد من اشتغل به من الباحثين إلا إحسان عباس في كتابه تاريخ النقد الأدبي عند العرب من ص 509 إلى 512 .

(3) نقتصر في هذا التعريف على بعض الملامح لحياتهم ونحيل على مقدمة محقق الكتاب فيما يتعلق بالتفاصيل . وغرضنا من هذا التعريف هو تصحيح بعض الافتراضات التي ذهب إليها المحقق .

أما الجدّ فهو أبو القاسم محمد بن عبد الغفور . صاحب المعتمد ابن عباد قبل إمارته وإبانها ولقب بذي الوزارتين . توفي شابّا فرثاه المعتمد بمقطوعه أورد منها ابن بسام بيتا (4) . ويؤكد هذا ما نجده في بعض رسائل ابنه أبي محمد من ذكر لأمّه يصفها فيه بالأرملة (5) .

أما الأب فهو الوزير الكاتب أبو محمد عبد الغفور بن محمد بن عبد الغفور الكلاعي (6) يقول في شأنه صاحب الذخيرة : « نشأ بين يدي أبيه من دولة المعتمد بحيث يفيء عليه ظلالها وانشقت تلك السماء قبل أن ينوب مناب سلفه في سرجها» (7) وبعد سقوط دولة بني عباد عرفت الأسرة بعض المضايقات والظروف العسيرة فهو في إحدى رسائله يشكو سوء حاله (8) وفي أخرى يتوجه إلى أحد الأمراء يذكر سوء معاملة الإدارة المرابطية لوالدته الأرملة مما يدل على أن الأسرة قد فقدت بعض ما كانت تنعم به من امتيازات في ظل بني عبّاد (9) لكن أبا محمد تمكّن من الدخول في خدمة المرابطين فصار كاتبا لعلي بن يوسف بن تاشفين بمراكش « ذكره لي اليسع بمصر وقد أدركته سنة 531 وهو كاتب أمير المسلمين ... » (10) .

أمّا الابن فهو أبو القاسم محمد بن عبد الغفور (11) « اعتبط شابّا » حسب ابن سعيد نقلا عن سمط الجمان (12) وأدرك وفاة ابن بسّام حسب إشارة

(4) الذخيرة 2 . 1 ص 323 ط إحسان عباس – إحكام صنعة الكلام ص 198 .
(5) الذخيرة 2 . 1 334 – 335 .
(6) نضيف إلى مجموع المصادر التي ذكرها المحقق : المطرب لابن دحيه ص 200 يذكره ضمن ترجمة أحد تلاميذه .
(7) الذخيرة 2 . 1 ص 325
(8) الذخيرة 2 . 1 ص 340
(9) الذخيرة 2 . 1 ص 334 – 335 .
(10) خريدة القصر وجريدة العصر 7 240 – المغرب 1 236 .
(11) نضيف إلى ما ورد في مقدمة «الإحكام» من مصادر : الذيل والتكملة لأبي عبد الله محمد الأوسي الأنصاري المراكشي . تحقيق إحسان عباس السفر 6 ص 393 ونلاحظ أن إحسان عباس أورد ضمن تحقيقه للسفر 6 من كتاب « الذيل والتكملة » ترجمة قصيرة وجدها بهامش مخطوط باريس لبعض أبناء هذه الأسرة ظنا منه أنها ترجمة أبي القاسم هذا في حين أن صاحب الترجمة توفي سنة 610 هـ .
(12) المغرب 1 236 .

في كتاب أحكام صنعة الكلام (13) وهذا ما دفع محقق الكتاب إلى القول بأن الرّجل ولد في أوائل القرن السادس وتوفي منتصفه دون الإستفادة من كثير من الإشارات التاريخية الواردة في هذا الكتاب . وهي إشارات متصلة بعلاقات المؤلف بمعاصريه من شأنها أن تعين الباحث على التثبّت أو على الأقل تحول دون الإفتراضات المستبعدة . ولنتتبع أهم هذه الإشارات حسب دلالتها وأهميتها بالنسبة إلى ولادته ووفاته .

أمّا بالنسبة إلى وفاته فإزاء النّص الوحيد الذي وردت فيه الإشارة إلى وفاة ابن بسّام — في شيء من الإلتباس — نجد إشارات أخرى تنفي ذلك . وأهمها ما يدل على أن كتاب « الاحكام » ألف قبل وفاة ابن بسام .

فهو يقول متحدثا عن تحسّن علاقة أبيه بابن عبدون بعد أن ساءت : « فهما الآن — ولله الحمد — رضيعا صفاء وحليفا إخاء وأليفا صدق ووفاء » (14) . وابن عبدون توفي سنة 529 (15). وهو يدعو لأبي أيوب سليمان بن أمية بقوله : « أبقاه الله » (16) مما يدل على أن هذا الشيخ كان أثناء تأليف الكتاب على قيد الحياة وأبو أيوب هذا توفي سنة 522 (17) .

والكتاب يحتوي وثيقة تاريخية هامّة حرّرها المؤلف لأمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين وهي نسخة ولاية العهد أوردها المؤلف كنموذج للكتابة الرّسمية (18) . وعلي بن تاشفين قد أسند ولاية العهد مرة أولى إلى ابنه

(13) إحكام ص 232 . ومع الملاحظ أن الفقرة فيها بعض الإلتباس حاول المحقق إزالته بالزيادة والحذف .
(14) أحكام ص 149 .
(15) أنظر دائرة المعارف الإسلامية ط 2 فصل ابن عبدون .
(16) أحكام ص 137 .
(17) أنظر ترجمته في الخريدة قسم شعراء المغرب والأندلس 3 ص 467 . المطمح ص 28 المغرب 1 243 .
(18) أحكام ص 226 .

سير سنة 522 وبعد موت ولي العهد هذا أسندها إلى إبنه تاشفين سنة 533 (19) وبمأن الكتاب ألف قبل هذا التاريخ فإننا نرجح أن أبا القاسم هو محرّر وثيقة ولاية العهد الأولى . فيكون الكتاب قد ألف بالضبط بعد كتابة هذه الوثيقة وقبل وفاة أبي أيوب سليمان بن أمية المدعو إليه بالبقاء مما يدل على أن أبا أيوب هذا كان أثناء تأليف الكتاب على حالة صحية تستدعي مثل هذا الدعاء .

وفي الكتاب فقرة يتحدث فيها ابن عبد الغفور عن أبي الوليد بن رشد (ت 520) وفيها تلميح — فيما يبدو — إلى محنة هذا الفقيه مع المرابطين يقول فيها : « والفقيه الحافظ ممن أراد الله به خيرا ، فأصاب منه وأخذ عنه من تبين فضله . فتعُومي — حسدا عنه . ولابد لصبح حججه من انبلاج ولبا به من سعة وانفراج لأنّ من خبأ خبيئة رفع له الدّهر لواءها . ومن أسرّ سريرة ألبسه الله رداءها » (20) ففي هذا الكلام من التعاطف مع ابن رشد ما يبعث على الإعتقاد بأن تأليف الكتاب لم يبعد كثيرا في الزّمن عن هذه الحادثة . وهي قد وقعت بقرطبة سنة 515 (21) .

فكل هذه الإشارات تنفي أن يكون أبو القاسم قد أدرك وفاة ابن بسام ومما يؤكدها ما جاء في الكتاب من إشارات أخرى تعين على تقريب تاريخ ولادته .

نجد في هذا المجال أيضا نصا صريحا في كتاب الاحكام يقول فيه أبو القاسم متحدثا عن بعض أصادقائه : « والوزير أبو بكر (22) من رؤساء العصر في صنعة النظم والنثر واتفقت بيني وبينه سنة سبع وخمسمائة /507/ مكاتبة

(19) أنظر محمد عبد الله عنان عصر المرابطين والموحدين القسم الأول ص 146 .
(20) إحكام ص 162 .
(21) عنان . المرجع السابق ص 84 .
(22) هو أبوبكر البطليوسي . أنظر الذخيرة 2.1 ص 753 — 773 . وقد ذكر المحقق عدة مصادر حول الرجل .

وجرت بيننا مراسلة ومخاطبة ذكرت منها في ثمرة الأدب ما هو أشهى من الشنب وأحلى من الضرب » (23) فهو في هذا التاريخ أديب يتراسل مع الأدباء ورسائله حرية بالتدوين في كتب الأدب . وعلى كل فهو ينفي قطعا ما ذهب إليه محقق الكتاب في شأن تاريخ ولادته .

ثم إن بعض مؤلفاته السابقة لكتاب « الإحكام » كتبها وقد أوشك أن يتجاوز طور الشّباب حسب اعترافه في ديباجة كتاب « خطبة الإصلاح » (24) معنى هذا أنّه كان سنة 522 قد تجاوز طور الشّباب أو هو في نهايته . فكم كانت سنه حينئذ ؟ أكثر من إثنتين وعشرين سنة .

والرّجل كان ينافس ابن عبدون ويتحدّاه ويستجهن بعض مبتدعاته في فنّ الترسل (25) وكتابته لوثيقة ولاية العهد في هذا التاريخ تثير العجب . فهل يكون دخل في خدمة المرابطين وصار له من المنزلة لديهم ما يؤهله لمثل هذه المهمّة وسنه حوالي العشرين ودونه من البلغاء الكثير في البلاط المرابطيّ أمثال أبيه وابن عبدون وغيرهما ... ؟ فهذه إشارات تميل بنا عمّا ذهب إليه محقق كتاب الإحكام في شأن ولادته ووفاته ويمكن لنا أن نستنتج من كل ما سبق أن الرّجل ربما ولد في العقد التاسع من القرن الخامس وتوفي في العقد الثالث من القرن السادس أخذا بما جاء عن ابن سعيد من أنه اعتُبط شابّا .

والخلاصة أن ابن عبد الغفور من أسرة كان لها شأن مع بني عباد — وهم أندلسيون أصيلون — ومن جيل بقي في نفسه صدى لسُقوط ملوك الطوائف وعرف حكم المرابطين في عهد يوسف بن تاشفين وقسوة فقهائه في معاملة الأندلسيين وتعصب الجنس الصحراوي عليهم . وذاق مرارة التقهقر إزاء

(23) إحكام ص 137 .
(24) إحكام ص 27 — 28 .
(25) إحكام ص 158 — 159 .

زحف جيوش الإسترداد الاسباني . فكانت الأندلس في هذا الطور تمر بفترة تناقض ما بين وضع سياسي متدهور وازدهار حضاري وثقافي لا مزيد عليه .

أما الوضع السياسي فيتمثل في تفاقم خطر الإسترداد الأسباني وعجز ملوك الطوائف عن رده بأنفسهم فاستنجدوا بالبربر الصحراويين ومن ناحية أخرى فقد انقلب تدخل هؤلاء ونجدتهم للأندلسيين إلى استيلاء فأطاحوا بدول الطوائف وأبرزها دولة بني عباد وبني الأفطس . ونعلم ما جادت به قرائح الشعراء والأدباء في شأن هذين الحادثين وما تولد في نفوس الأندلسيين من شعور بالمرارة والضيم وضياع الوطن وأهله . فقد خرجت السلطة من أيدي الأندلسيين وانتقل هؤلاء من منزلة السيد إلى منزلة المسود واستولى فقهاء المرابطين على الحكم وفقدت النخبة الأندلسية المفكرة في هذا الطور ما كانت تنعم به من امتيازات وحظوة في عهد ملوك الطوائف . وصار نصيبها الحرمان وسوء المعاملة . يظهر هذا من تعاطف ابن عبد الغفور مع ابن رشد الجدّ في محنته التي كانت وليدة توتر العلاقات بين الأندلسيين وقادة المرابطين بقرطبة . وقد ساند ابن رشد أبناء وطنه في موقفهم (26). كما يظهر الشعور بالحرمان وسوء المعاملة في رسالتين لأبي محمد بن عبد الغفور والد مؤلف « الإحكام » . ففي الأولى (27) يطلب أبو محمد من الأمير المرابطي أن يعفي أمه الأرملة من « مغرم الثغور والدروب » مثل غيرها من النسوة . ويعجب لماذا تفرد هي دون غيرها بالغرامة ؟ . فهذه معاملة مغرضة في نظر أبي محمد وفي الثانية يشكو ما آل إليه أمره من فقر بعد غنى ومن ذلّ بعد عزّة (28) . ومن ناحية أخرى فالبربر الذين استولوا على الحكم بالجزيرة كانت علاقة الأندلسيين بهم في سالف العصور علاقة استعلاء . لكن الأمر قد تحوّل . فهؤلاء الصحراويون

(26) عنان المرجع السابق ص 84 .
(27) الذخيرة 2 – 1 ص 335 .
(28) الذخيرة 2 – 1 ص . 340 .

استبدلوا خيامهم في أقاصي الصحراء بقصور الأندلس بعد أن أخرجوا منها أهلها الذين شيدوا عمرانها وجوّدوا حضارتها وفنونها .

ويقابل هذا السقوط السياسي إزدهار حضاري وثقافي لا سبيل إلى التذكير به في هذا البحث ويكفي أن ننبه إلى تبلور الشخصية الأندلسية في الأدب والفكر الأندلسيين وتغير مواقف المشرق منهما فصار علماء الأندلس وأدباؤها ومفكروها يحظون باهتمام المشارقة واعجابهم . فهذا أبو حامد الغزالي يشيد بخصال أبي بكر بن العربي في رسالة وجهها إلى يوسف بن تاشفين (29) وهو يعبر أيضا عن اعجابه ببعض كتب ابن حزم قائلا : « وجدت في أسماء الله تعالى كتابا لأبي محمد بن حزم يدل على عظم حفظه وسيلان ذهنه (30) . وهذا ابن الصيرفي (ت 550) (31) يفرد الشعر الأندلسي بكتاب عنوانه « المختار من شعر شعراء الأندلس » (32) يقول في مقدمته : « ومن جعل الحق مقصوده والانصاف مطلوبه علم أن الفضائل ليست مخصوصة ببعض الأمكنة ولا مقصورة على قديم الأزمنة . على أن الإقليم الرابع وإن كان أفضل من غيره فذلك لا يوجب سلب الفضيلة مما سواه ولا عدم الحسنة فيما عداه . فكل زمان لا يخلو من أفكار تستنبط وقرائح تؤلف . وهذا لمن تأمله واضح ولمن تدبره جلي . ولقد وقفت للعصريين من شعراء الأندلس على ما لا عُذر في جحْد إحسانه ولا حجة في ترك إستحسانه » (33) .

(29) عنان المرجع السابق 530 .
(30) أنظر نفح الطيب المقري ط عبد الحميد 2 ص 283 .
(31) يوجد اختلاف في تاريخ وفاته . انظر بركلمان الملحق 1 ص 489 . معجم الأدباء 15 ص 79 — 80 ط . بيروت المشرق .
(32) وصلت إلينا قطعة منه بها 48 صحيفة تحتوي أول الديباجية وفصولا من أواخر الكتاب وهي من رصيد ح — ح عبد الوهاب بدار الكتب الوطنية تونس تحت رقم 18506 . وقد نشرها هلال ناجي بمجلة المورد العراقية المجلد الرابع عدد 4 ، نشرا لم يبذل فيه أي جهد سوى النقل . ويلاحظ ح ح عبد الوهاب أن أصل هذا الكتاب يخرج في ست كراريس نحو المائتي صفحة . ألفه صاحبه قبل أن يؤلف ابن بسام الذخيرة . (من تعليق على الورقة الأولى أ من المخطوط) .
(33) المخطوط المذكور . الورقة 1 ب .

عاش هذا الجيل الأندلسي إذن تجربة السقوط السياسي إزاء التفوق الحضاري والثقافي . تناقض ينشأ عنه تمزق نفسي باطني يرهق حساسية الأندلسي ويثير فيه الشعور الوطني إزاء كل مفاضلة بين الأندلس وغيرها . ويولد في نفسه صراعا بين مركب النقص ومركب الغرور يتسرّب إلى أحكامه ومواقفه فإذا هي مشحونة عاطفة لا تعرف الإعتدال . هي عاطفة التعلق بالوطن والتعصب إلى أهلـه .

لذلك فرغم تغير موقف المشارقة من الأندلسيين في هذه الفترة فإن نزعة المفاخـرة عند الأندلسييـن بقيـت قائمـة على مـدى العصور وذلك لهذا العامل التاريخي الذي وصفنا — وغيره — ولسببين إثنين :

الأوّل هو أن الثقافة الأندلسية حتى هذا العصر ما زالت تتغذى من المشرق وتكتشف كنوزه فتبهر بها . وكلما ظن الأندلسيون أنهم بلغوا مستوى المشارقة وعارضوا آثارهم وتنافسوا في تقليدها ومضاهاتها وربما تحدّوها ، طلع عليهم المشرق بالجديد المبتكر وبهرهم من جديد بفنونه فأقبلوا عليها من جديد معجبين بها مقلدين إياها راغبين في مضاهاتها يحزّ في نفوسهم الشعور بالنقص وتحرّك بواطنَهم رواسب الماضي تثيرها معطيات الحاضر الملحّة . فالأندلسيون قد كان لهم متنبّيهم وكان لهم كتّابهم حتى هذا العصر . لكنهم اكتشفوا عند المشرق جديدا هو أبو العلاء ومن جرى مجراه لا في فنون الشعر ومذاهبه فحسب وإنما في النثر وأساليبه . وهذا ما سنتبينه فيما يلي من هذا البحث .

السبب الثاني : هو أن قضية المفاخرة بين الأندلس والمشرق قديمة تعرض فيها الأندلسيون إلى ألوان من الإستنقاص سواء من قبل المشارقة أو الأفارقة وطبيعة الثقافة العربية أن القديم فيها أكثر تأثيرا من الحديث ، فالقديم أبدا حي في ضمير العربـي يتأثر به ويتفاعل وإياه على مدى العصور وهذه خاصية كل ثقافة حية . لكنها عند العرب أبرز لأنّ عنصر القديم عندهم لا يبلى أو يبلي الزّمان . فاستخفاف الصاحب بن عباد بكتاب « العقد » في قولته التي جرت

مجرى المثل ، وتحامل ابن حوقل على الأندلسيين من أنهم قوم جاهلون بشؤون الفروسية والحرب (34) — لا سيما في هذا الظرف من تاريخ الأندلس السياسي — ورسالة ابن الربيب وغيرها ... كلّها وثائق قديمة حاضرة في ذهن الأندلسي تحرّك مشاعره وتثير عواطفه كلما قدحها قادح الزّمان ناهيك أن رسالة ابن الربيب قد أثارت — فيما نعلم — ردود فعل ثلاثة على مرّ العصور (35) .

كل هذه عوامل وأسباب تفسر موقف هذا الجيل — جيل العهد المرابطي — من أدب المشارقة وتمرّده عليهم ولئن اشتهر هذا الموقف عند ابن بسّام في ذخيرته فإننا نجده عند غيره ممن ضاعت مؤلفاتهم أو بقيت مغمورة رغم طرافتها من بينهم صاحب كتاب « إحكام صنعة الكلام » .

أهمية الكتاب :

هي تتمثل فيما يلي :

1) كثرة المصطلحات البلاغية مع حرص المؤلف على تعريفها وتدقيقها نظريا وتوضيحها بأمثلة . ومن هذه المصطلحات ما هو قديم يشترك فيه المؤلف مع من سبقه ومنها ما يبدو أنه من وضعه ونحته (36) .

2) تفضيل المؤلف للنثر على الشعر . وهو ما لا نعلمه عند غيره من البلاغيين . والملاحظ أنه لم يركز تفضيله للنثر على أسس فنية لكنّ موقفه من فنّي الكتابة حري بالعناية .

3) هو كتاب تعليمي يبدو فيه صاحبه متأثرا بنزعة إبراهيم الحصري في زهر الاداب . تلك التي تعتمد النموذج يقدم لينسج على منواله لكنه يتجاوز

---

(34) نفح الطيب 1 ص 196 — 197 .

(35) رد عليها أبو المغيرة بن حزم — وقد وجهت إليه — وأبو محمد بن حزم بعد موت ابن الربيب وابن سعيد بعد كتابتها بأكثر من قرنين .

(36) أنظر إحسان عباس النقد الأدبي عند العرب ص 511 .

الحصري إلى التحليل والوصف دون أن يطغى ذلك على النموذج ويبدو تأثره بالحصري في اعتنائه بتقديم نماذج من أهل العصر سواء كانوا من الأندلسيين أو غيرهم . والملاحظ أنه غالبا ما يأتي بالنماذج المشرقية ثم يقابلها بما يضاهيها عند الأندلسيين ومما يؤكد هذا التأثر أن الكاتب ينقل «من زهر الآداب» ويتبنى آراء الحصري .

4) هو يمثل مرحلة من تطوّر النثر الفني بالأندلس ظهر فيها تأثير مدرسة أبي العلاء النثرية وهي ظاهرة تبدو واضحة من خلال الكتاب ومن خلال معارضة ابن عبد الغفور لعدد من مؤلفات المعرّي . وهو موضوع سنتعرّض إليه في بحثنا .

5) نجد في الكتاب نماذج مما كان يدور بين الأندلسيين من تنافس في معارضة المشارقة في فنون الترسل ومحاولة مضاهاتهم وما ينشأ عن ذلك بينهم من خصومات أدبية ناتجة عن اختلاف مواقفهم مما عندهم وما عند المشارقة . وهذا الكتاب في حدّ ذاته نموذج من هذا التنافس . فمن دوافع تأليفه أن الكاتب قد عارض بعض مؤلفات المعرّى وأن بعض المتحاملين عليه في مجلس السلطان المرابطي كان يتهمه بالتقصير في فن الكتابة وينكر عليه أن يضاهي أبا العلاء (37) .

وهذا الوزير ابن عبدون في البلاط المرابطي يتوخى أسلوبا إبتدعه الهمذاني في فنّ الترسل ويتفنن فيه إلى حدّ الإغراب ويدعي التفوق على المشارقة بما فيهم « عبد الحميد وأبو الفضل بن العميد وكل كاتب من أهل العصر مجيد » (38) . فيتصدى إليه ابن عبد الغفور ويشعره بطريقة غير مباشرة أن ما أتى به لا إعجاز فيه ولا يستعصي فهمه على الأذهان . وهذا بعض المعاصرين

(37) أنظر أحكام « الصفحات » : 21 — 22 — 24 — 25 — 26 .
(38) إحكام ص 158 .

يكتب لابن عبد الغفور في الموضوع ذاكرا أن شاعر بني الأفطس « قد تعدّى درجة إحسانه حتى سقط وأطلق عذبة لسانه حتى تورّط » (39) فيجيبه ابن عبد الغفور أن « كبيري أبا محمد به إحساني مبهور ولكنها عادة فيمن ازدرى بأخيه وأعجب بما يأتيه أن يظهر الله عجزه فيه » (40) فابن عبدون قد تحدّى المشارقة وغيرهم من الأندلسيين مما أثار مشاعر ابن عبد الغفور فأظهر له غروره ولكن ليس معنى هذا أن ابن عبد الغفور يزدري الأندلسيين . فاعتزازه بهم شديد ومواقفه من المشارقة لا تخلو من التحدى لهم رغم إعجابه بهم . وذلك لحدة شعوره القومي .

مظاهر الشعور القومي عند المؤلف :

يبدو اعتزاز المؤلف بالأندلس والأندلسيين في نص صريح ردّ فيه ابن عبد الغفور على من أظهر سوء الظن بالأندلسيين بحضور المؤلف ولننصت إليه يسوق الخبر : « وجمعني مع من طرأ إلينا من أهل العلم فاحتاج إلى تسوية بطاقة ، فرماها لمن يسويها له . وذكر أن التحريف الذي فيها من جملة إنحراف أهل الأندلس عن الصّواب وأنه لا يعرف ببلده لأنه لا وجه له ولا فائدة . فقلت : أمّا الفائدة — أكرمك الله — فموجودة غير مفقودة وذلك للصيانة لأنّ جوانب الكتاب تسكن بسبب ذلك التحريف عند الطّيّ فيكون ذلك أصون لها من الأنحاء وأحفظ لها من العفاء . وأمّا ما ذكرت من إنحراف أهل الأندلس فقول ليس بالصحيح وكلام يطير مع الريح . وإنهم لأهل اتقان وخط وفهم وضبط» .

وردّ الكلاعي تمثل في نقطتين : الأولى هي أن بيّن للمدّعي أنه أخطأ حيث ظن أنه مصيب وكشف عن جهله حيث ظن المعرفة . فتسوية البطاقة

(39) إحكام ص 159 .
(40) إحكام ص 159 .

بالطريقة الأندلسية فيها فائدة غابت عن المدعي وهي تدل على تميّز الأندلسيين وفضلهم . النقطة الثانية كانت دحضًا مباشرا لما إدعاه الخصم وإقرارا بأن للأندلسيين مفاخر ومآثر في مجاز الإتقان والفهم . والكاتب قد حزّت في نفسه هذه الحادثة حتى أنه عزم على تصنيف كتاب في هذا الغرض . ولا شك أن هذه الحادثة أثرت أيضا في تأليف كتاب « الإحكام » وذلك باعتراف الكاتب : « وقد ذكرنا منهم في هذه الرسالة طوائف ونبهنا على مفاخر جمّة ومعارف . وسأستوعب ذكرهم في غير هذا التصنيف وأذكر فيه من علماء وقتنا ما لم يمكنّي ذكره في هذا التأليف ، وأنشر من مفاخرهم وأذكر من مآثرهم ، ما يعلم به أن جزيرتنا اليوم هي دار العلم ومسكنه ومقرّ البيان وموطنه ، إن شاء الله تعالى » (41) فهذا الحكم المطلق يكشف عن شدة إعتزاز المؤلف بالأندلس والأندلسيين وهو إعتزاز يبدو أيضا في أخذه على الأندلسيين زهدهم في أدبائهم وكتّابهم وهو موقف يشترك فيه ابن عبد الغفور مع الكثير من الأندلسيين ممن احتد عندهم الشعور القومي مثل ابن حزم وابن بسام وغيرهما فهو يقول في أبي مروان الباجي (42) (ت 532) « وقد شهدت له إستنطابات من القرآن لو صدرت إلينا من مثل أبي عمران وأبي بكر بن عبد الرحمان أو غيرهما من فقهاء بغداد وخراسان لكتبت بالذهب وجعل مكانها مع نيّرات الشهب . ولكن كيف يرغب عندنا إحسانه وأزهد الناس في عالم جيرانه » (43) .

ويكمن هذا الإعتزاز بالأندلسيين في مقابلة المشارقة بمن يضاهيهم من الأندلسيين . « ويحكى أن الصاحب كثيرا ما كان يقول كتّاب الدنيا وبلغاء العصر أربعة : الأستاذ ابن العميد وأبو القاسم بن يوسف وأبو إسحاق الصابي ، ولو شئت لقلت الرابع يعني نفسه (...) وتذكرت بقول الصاحب

(41) إحكام ص 50 — 51 .
(42) إنظر بالنسبة إلى ترجمته إبن يشكوال الصلة رقم 778 ص 365 .
(43) إحكام ص 215 .

هذا ما كان يقوله أبو الحسن بن بسام . فكثيرا ما كان يقول : كتاب العصر ورؤساء النثر أربعة : كلاعيان وفهريان أما الكلاعيان فأبو بكر بن القصيرة وأبو محمد بن عبد الغفور وأمّا الفهريان فأبو القاسم بن الجد وأبو محمد بن عبدون » (44) .

وهذه المقابلة بين الأسماء كثيرا ما تؤول إلى مقابلة أساليب النثر بالمشرق بما يوازيها عند الأندلسيين كأن الكاتب يريد من وراء ذلك أن يبيّن أن للأندلسيين باعا في كل فن نثري يظهر بالمشرق .

ويبلغ تعصب الكاتب للأندلسيين إلى حدّ استنقاص المشارقة بالمقارنة مع الأندلسيين وإبراز تفوق هؤلاء على أولئك . فابن عبد الغفور عمد إلى الموازنة بين كل من الميكالي والهمذاني من ناحية وابن عبدون ووالد المؤلف من ناحية ثانية وأبرز إبداعهم في فنّ الترسل وبعض أساليبه — وهو ما أسماه بـ«المفصّل» — ثم استدرك قائلا : « إلا أن أبوي الفضل إستعانا بأشعار غيرهما وليس كذلك ما أوردناه لأبوي محمد وذكرناه لأنفسنا » (46) فتميز الأندلسيين يتمثل في أنهم يجيدون فني النظم والنثر ويتصرفون فيهما في ترسلهم حسب مقتضيات الحال دون الإحتياج إلى الإقتباس من الغير .

ويظهر تعصب الكاتب للأندلسيين في حجم ما يورده من نماذج للمشارقة والأندلسيين . فالمادة التي يوردها لهؤلاء تفوق حجما ما يورده للمشارقة باستثناء المعري والهمذاني في مقاماته . وابن هلال الصّابي . وهو أمر يلفت الإنتباه . فموقف المؤلف من الصّاحب بن عباد وابن العميد والهمذاني في ترسله يختلف عن موقفه من أبي العلاء والصابي . فبينما هو معجب بالمعرّي ومؤلفاته إلى حدّ الإفراط نجده يتحامل على الصاحب بن عباد وابن العميد

(44) إحكام ص 109 — 110 — 111 .
(45) إحكام ص 144 .
(46) إحكام ص 152 .

ويعيب على الهمذاني بعض الهنات في ترسله . وهذا رغم أنه يعترف بفضل هؤلاء جميعا في مجال البلاغة . ولنتتبع بعض هذه المواقف .

يقول عن ابن العميد : « وأبو الفضل بن العميد فكاتب بليغ مجيد ولكن مع هذا عدل به عن قومه ونودي عليه بأكثر من سومه فقالوا : بدئت الكتابة بعبد الحميد وختمت بابن العميد (....) وقد أثبت من كلامه في وصف رمضان مالا يصدر مثله عن ضعفاء الولدان » ثم يقول بعد أن يورد فقرة من هذه الرّسالة : « إلى كثير من هذا الهذيان (...) مما لم أرضه ... » (47) فابن عبد الغفور رغم إعترافه بقيمة ابن العميد يعدّل من مبالغة المشارقة في التنويه بشأنه بقولتهم الشهيرة . فيقابل الحسنة بالسيئة ليدحض هذا الحكم المطلق الذي يغذي الشعور بالنقص عند الأندلسيين .

وموقفه من الصاحب بن عباد شبيه بموقفه من ابن العميد فهو من ناحية يبدو متأثرا بالثعالي فيفضله على سائر أفراد هذه المدرسة : « وأما الصاحب بن عباد فهو أحلى هذه الطائفة طبعا » (48) ومن ناحية ثانية يقول : « وكان الصاحب عفا الله عنه — ممن أوثقته البطالة في حبالة الجهالة فكان معظم بضاعته أسجاعا كأسجاع الكهان وقوافي يدفع بها في صدر البرهان » (49) .

والمؤلف في اعجابه بهذين العلمين يبدو متأثرا باراء الثّعالبي إلا أن ذلك لم يمنع ابن عبد الغفور من النقد . وهو مظهر من تحرره نسبيا من أحكام المشارقة . هذا التحرّر يبدو واضحا في موقف ابن عبد الغفور من الهمذاني . فهو يعيب على الثعالبي تقصيره في شأن صاحب المقامات قائلا : « إنه اقتصر فيه (=كتاب اليتيمة) على ذكره ولم ينبه على جلالة قدره وفصاحة نظمه ونثره

(47) إحكام ص 113 — 114 .

(48) إحكام ص 114 .

(49) إحكام ص 118 .

كما فعل أبو منصور عند ذكر غيره . وقد قرّضه أبو إسحاق الحصري ووصفه وأطنب في ذكره وأنصفه فقال ... (50) .

هذا موقف نقدي يدل على تحرّر صاحب « الإحكام » تماما من آراء الثعالبي . وهو تحرّر يعود الفضل فيه إلى أحد أعلام مدرسة القيروان الأدبية (51) .

وبالنسبة إلى الهمذاني فهو رغم إعجابه به — لا يتردد في إظهار بعض عيوب الكتابة عنده . فهو يعيب على الهمذاني مثلما عاب على ابن عبدون إغرابه في الكتابة : « وقد أغرب الحافظ بمثل هذه الحروف (...) ولكن لا ينحط بذلك أبو الفضل من درجة السبق والفضل » (52) .

وإعجاب ابن عبد الغفور بالهمذاني مشوب بكثير من الإعتداد بالنفس . فهو — فيما أورده من نماذج من ترسله — قد عمد إلى تغيير عبارة الهمذاني أحيانا كأنما يبغي بذلك تجويدها والإتيان بأحسن منها . وقد صرح بذلك قائلا : « هذا ما عرفناه من بديع البديع واعتمدناه بالتبديل والتفريع ... » (53) .

ولعل هذه العملية تخفي وراءها موقفا عاما لدى الأندلسيين وهو أنهم يقرون للمشارقة بالإبتكار والسبق لكنهم يتمسكون لأنفسهم بفضل الزيادة والتصرف والتجويد فيما يرد عليهم من المشرق والتفنن فيه . وهذا يتصل بمعنى المعارضة عندهم فهي ليست تقليدا أعمى يعاب عليه صاحبه إنما هي منافسة

---

(50) إحكام ص 119 — 120 .

(51) يظهر تأثير الحصري في مواطن من الكتاب حيث ينقل عنه دون ذكر اسمه أحيانا . أنظر أحكام ص 44 — 198 .
أما مدرسة القيروان الأدبية فقد أبرز معالمها الشاذلي بويحيى في كتابه « الحياة الأدبية في عهد بني زيري .

(52) إحكام ص 159 .

(53) إحكام ص 144 . والملاحظ أن محقق الكتاب رغم شرحه لعبارة « التبديل » فقد عمد إلى تغيير نص الكلاعي وإرجاعه إلى أصله في مواضع كثيرة من الكتاب وهذا يخل بمبدأ التحقيق أولا وبغرض المؤلف ثانيا .

صاحب الأثر المعارض قصد إظهار المقدرة على إتقان أسلوب من الأساليب أو طرق موضوع من المواضيع ، وذلك لمضاهاته أو ربما التفوق عليه .

هذا كان موقفه من أبرز رؤساء فن الترسل في القرن الرابع الهجري . وهو موقف يتسم بتعديل ما في أحكام المشارقة من مغالاة في شأن ابن العميد والصاحب وبالإعتراف بقيمة الهمذاني الأدبية ورفع الضيم عنه . معنى هذا أن المشارقة كالأندلسيين فيهم المحسن والمقصر ، ومحسنهم ليس معصوما من التقصير . وأن المشارقة قد يغالون في تقدير أدبائهم وقد يقصرون أحيانا .

إلا أن هذا الموقف لا ينطبق على المعري وابن هلال الصابي . وكلاهما كان له شأن لدى الأندلسيين في أواخر القرن الخامس وأوائل السادس للهجرة . ولنقتصر على النظر في شأن الأندلسيين مع المعري .

لم يكن أبو العلاء مجهولا لدى أهل الأندلس قبل هذه الفترة ، فلقد اتصل به بعضهم وروى عنه بعض أشعاره وآثاره النثرية ، ونقلها إلى الأندلس والمعري على قيد الحياة . لكن الأدب العلائي في انتقاله إلى الأندلس قد مر فيما يبدو بمر حلتين :

الأولى : إهتمت بالطور الأوّل من أدب المعري وهو طور سقط الزند

والثانية : إهتمت بطور اللوزوميات وتصوف المعري .

ففي المرحلة الأولى نقل « سقط الزند » و« خطبة الفصيح » إلى الأندلس ويبدو أن أبا الفضل الدارمي (54) كان من الأوائل الذين رووا هذا الديوان للأندلسيين أخذه عنه ابن السيد البطليوسي ودرسه وشرحه (55) ونجد تلميذين آخرين من تلاميذ المعري يرويان شعر سقط الزند بالأندلس . الأوّل

(54) دخل الدرامي الأندلس حوالي سنة 449 . أنظر بويحيى الحياة الأدبية ص 75 .

(55) ابن خير — الفهرسة ص 410 .

هو عبد الدائم بن مرزوق القيرواني يكنى أبا القاسم (56) وهو الشيخ الثاني لابن السيد البطليوسي في هذه المادة والثاني هو أحمد بن الصنديد العراقي(57)

وفي هذه المرحلة أيضا دخل كتاب « خطبة الفصيح » أدخله عثمان ابن الصدفي الصفاقسي حوالي 436 هجريا (58) . ولا يبدو أن هذا الكتاب قد لقي إقبالا لدى الأندلسيين حينئذ . إذ لا نجد أثرا للإشتغال به فيما لدينا من مصادر .

أما المرحلة الثانية فهي تتعلق باللوزوميات وسائر مؤلفاته النثرية وهذه. لم تعرف رواجا بالأندلس وربما لم تدخلها إلا عن طريق أبي بكر بن العربي (59) . وليس معنى هذا أن رواة شعر أبي العلاء – قبل رحلة ابن العربي – لم ينقلوا شيئا من اللوزوميات إلى الأندلس . لكنّ هذا الديوان صار فيما بعد ضمن برامج التدريس روايةً عن ابن العربي . أما سائر مؤلفاته النثرية فيبدو أنها لم تدخل الأندلس من قبل باستثناء « خطبة الفصيح » الذي أشرنا إليه سالفا (60) .

والمهمّ أن مؤلفات المعرّي عرفت في أواخر القرن الخامس وأوائل السادس للهجرة رواجا كبيرا بالأندلس . ولنقف على نماذج من اشتغال الأندلسيين بها .

أشرنا سابقا أن ابن السيد البطليوسي (ت 521) كان يشرح سقط الزند ويدرسه وطريقة شرحه تلفت الإنتباه وهي تتمثل في مقارنة شعر المعري بشعر المتنبي خاصة (61) . مما يدل على أن الأندلسيين لم يكتشفوا جديدا عند أبي

(56) توفي بطليطلة سنة 472 . أنظر الجامع في أخبار أبي العلاء محمد سليم الجندي ص 463 .
(57) أنظر الفهرسة 410 – الصلة رقم 190 ص 87 . معجم الأدباء ط بيروت 3 ص 86 وبغية الوعاة ص 135 .
(58) الجامع في أخبار أبي العلاء 466 . وانظر ترجمة الصفدي في « الحياة الأدبية » بويحيى ص 144
(59) الفهرسة ص 412 مع الملاحظ أن أبا بكر بن العربي قد رجع من رحلته إلى المشرق سنة : 493 هـ أنظر . عنان المرجع السابق ص 44 .
(60) أنظر قائمة مؤلفات المعري التي دخلت الأندلس في : الفهرسة 412 وإحكام ص 231 .
(61) حبيب مطلق . الحركة اللغوية بالأندلس ص 342 .

العلاء في طور سقط الزند . فهو شاعر كغيره من فحول الشعراء يقرض الشعر في سائر أغراضه . ولعلهم لم يروا فيه إلا تلميذا للمتنبي يجري مجراه دون أن يدرك شأوه . يرجح هذا أن الشرح قد أثار خصومة بين ابن السيد وأبي بكر بن العربي لعلها تتعلق بطريقة الشرح (62) وأن ابن عبد الغفور يميل إلى طريقة شرح أبي العلاء في « ضوء السقط » وهي « شرح اللفظ وطرح المعنى » (63) .

ومهما يكن من أمر فهذا يدل على طور جديد في فهم أبي العلاء والإشتغال به ويتضح هذا الطور لدى ابن عبد الغفور الكلاعي فما هو موقفه منه ؟

نلاحظ أنه قدم صورة للمعري تجمع بين الدقة والإيجاز والشمول مما يدل على أنها خلاصة إطلاع المؤلف على جل ما قيل حول شاعر المعرّة . وقد ختمها قائلا « وحكم نقدة الكلام فيه أنه لم يكن في صنعة النظم والنثر مثله لا قبله ولا بعده إلا ما كان من أبي الطيب في الشعر وحده » (64) .

فأبو العلاء قد طلع على الأندلسيين بالجديد في مجال النثر لا في مجال الشعر لأن المتنبي قد سبقه في القريض فانفرد هو دونه بإعجاب الأندلسيين في الأساليب النثرية . وهذا ما يفسر معارضة ابن عبد الغفور لعدد من مؤلفاته النثرية (65) وقد تمت هذه المعارضة في جو من التنافس بين الأندلسيين من أجل إظهار المقدرة على الكتابة الفنية الراقية فكانت مؤلفات أبي العلاء مقياس الكمال المنشود يطلب فلا يدرك (66) .

(62) نجد في الفهرسة ص 419 : « جزء فيه رد على أبي محمد عبد الله بن محمد ابن السيد البطليوسي على القاضي أبي بكر بن العربي فيما رده عليه في شرحه لشعر المعري » .

(63) وحكام ص 231 .

(64) إحكام ص 131 .

(65) عارض كتاب « خطبة الفصيح » بخطبة الإصلاح و « الصاهل والشاحج » بالساجعة والغريب » و « السجع السلطاني » بإحكام صنعة الكلام . وقال إنه عارض سقط الزند بكتاب « ثمرة الأدب » ولا ندري من أي وجه كانت معارضته له لأن « السقط » ديوان شعر وكتاب « ثمرة الأدب » نثر بناء على وصف المؤلف له . أنظر في كل هذا « إحكام » الصفحات : 25 — 26 — 27 — 28 137 — 180 — 189 — 190 .

(66) « أحكام » الصفحات : 24 — 25 — 26 — 30 .

لماذا كانت نظرة الأندلسيين إلى أدب المعري على هذا النحو ؟ ومـاذا بهرهم فيه ؟

إن أبرز ما تعلق به الأندلسيون في مؤلفات المعري أسلوبه في النثر فقد إعتبروه قمة ما بلغته الأساليب النثرية في عصره لذلك فابن عبد الغفور يورد له نماذج بالنسبة إلى الكثير من الأساليب المتداولة عند غيره من الأدباء مبيّنا أن له فيها شأنا. وعـلاوة على ذلك فهو يتميـز على غيـره في أسلـوب أسمـاه ابن عبد الغفور « المرصع » : « وممن فاز في هذا الباب بالمتخير اللباب أبو العلاء المعري » (67) .

وإلى جانب إعجابه بالأسلوب نجد ابن عبد الغفور يتبنّى رأي المعري في الشعر ويتخذ موقفه منه : « وما أعدل قول المعري في خطبة الفصيح وهو أن الشعر إذا جعل مكسبا لم يترك للشاعر حسبا . وإذا كان لغير مكسب حسن في الصفات والنسب » (68) .

لذلك ثار المعري على أغراض الشعر التقليديّة ورفضها ابن عبد الغفور « رفض الشعلة للزناد » (69) .

وابن عبـد الغفـور معجب كذلك بطريقـة المعـري في شـرح الشعر لأنه « شرح اللفظ وترك المعنى للعلة التي قدمنا » وهي « أن كلا يشرح البيت بما يميل إليه طبعه وتحتمله قريحته . ولهذه العلة يعمد الجلة إلى شرح لغات أشعارها دون معانيها (70) .

ومع كل هذا الإعجاب لا يتردد ابن عبد الغفور في نقد المعري : « وكان أبو العلاء يلتزم في أسجاعه ما لا يلزم كثيرا . ولكنه كان لا يراعي الإعراب ولاتّفاق الاعراب في السجع تأثير عظيم » (71) .

(67) إحكام ص 130 .
(68) إحكام ص 38 .
(69) إحكام 27 .
(70) إحكام 231 .
(71) إحكام 244 .

وهكذا يظهر أن ما كان يبهر الأندلسيين في أدب المعري أن مؤلفاته زيادة على كونها مصدرا خصبا للغة فهي تحمل أسلوبا جديدا في الفنّ والفكر والحياة . وهذه عناصر تنصهر عنده لتؤلف مدرسة نثرية لم تعرفها الأندلس من قبل .

وهكذا فإن الأدب العلائي في طور سقط الزند قد راج بالأندلس قبل رواج أدبه في طور اللوزوميات فعرفت الأندلس أبا العلاء المقلد قبل أن تعرف أبا العلاء الثائر المتمرد على أغراض الشعر التقليدية ورائدا من رواد الشعر الفلسفي الصوفي . ولم يتم لها اكتشاف الوجه الثاني لأبي العلاء إلا في أواخر القرن الخامس للهجرة . ولمّا كان هذا الوجه جديدا على الأندلسيين ــ شكلا ومعنى ــ كان اعجابهم بأبي العلاء مفرطا (72) . فصارت تآليفه نماذج أدبية تعارض وتمثل مجالا خصبا للشرح والدراسة . وكل ذلك لمضاهاة المشرق في أحدث فنونه الأدبية .

والخلاصة أن ابن عبد الغفور ينتمي إلى جيل كان يحزّ في نفسه أن يرى الأندلس كأنما فقد أبناؤها الكفاءة في ميدان السيف فأزيلوا عن قيادتها في حين أنها في مجال القلم « هي دار العلم ومسكنه ومقر البيان وموطنه » .

وهو لذلك يمثل وجها طريفا من وجوه العلاقات الثقافية بين الأندلس والمشرق في عهد المرابطين تبدو فيه الشخصية الأندلسية حادة الحساسية إزاء كل حكم معياريّ له مساس بالذاتية الأندلسية من قريب أو من بعيد . ولقد وجدت هذه الفئة الواعية لدى الأندلسيين في مجال الثقافة ما عدمته الأندلس في مجال السياسة وهو التحرر من التبعية للمشرق وإن كان ذلك في حدود يمكن أن تضبط في النقط التالية :

---

(72) نلاحظ أن هذا الإعجاب كان صريحا بالنسبة إلى مؤلفاته النثرية دون اللزوميات . وذلك ربما يعود إلى تأصّل النزعة التقليدية في الشعر عند الأندلسيين .

1) الثورة على المشارقة مع التعلق بأصالة المشرق . فالمشارقة لا ينفردون دون الأندلسيين بهذه الاصالة وإنما هم كهؤلاء في حظهم من البيان .

2) التحرّ من النقد المشرقي الذي غبن الهمذاني والمعرّي وأحاط الصاحب ابن عباد وابن العميد بهالة من التمجيد والتقديس . فابن عبد الغفور قد اهتدى – رغم تعصبه للأندلسيين ورغم اشتغاله بالشكل أكثر من المضمون – إلى أهمية فن المقامات وإلى النفس الجديد في أسلوب أبي العلاء وفكره .

3) التحرر من الشعور بالقصور عمّا يأتي من المشرق . فابن عبد الغفور لا يحجم عن معارضة المعري في عدد من مؤلفاته ولا يتردد عن مخالفته فيما يعرض من رأي . فهو يمثل فئة واعية من الأندلسيين في هذه الفترة ، شديدة الإعتداد بنفسها إلى حدّ الغرور لا تتمالك في إبداء إعجابها بما عند المشرق دون أن يكون ذلك على حساب اعتزازها بما عند الأندلس . فالمعادلة القديمة تحولت في نظر هذه الفئة : المشرق هو الأصل لكن الاصالة ليست مقصورة على المشارقة . وهذا أقصى ما كان يبتغيه الأندلسيون في سالف الدهور .

العلم ومنزلته في الجدل الفكري من خلال أم القــرى للكواكبي والاســلام ومشكلات الحضــارة لسيد قطب

بقلــم : عبد المجيد البــدوي

إنّ التفكير السلفي إسلاميّ في منطقاته ومضامينه وأبعاده . فالإسلام الأوّل مرجعه وسننه التي تضبط سلوك الإنسان في معاشه وتحدّد مصيره في معاده قوام عقيدته الجامع المانع ، ورسم « أقوم المسالك » لإسعاد الإنسان في خضمّ الحضارة الحاضرة عصارة ما أفضى إليه هذا التفكير وغايته المطلوبـة وهدفه الأسمى .

ولقد اتخذ هذا « التيّار الفكري » مناحي شتّى في بناء أطروحاته وطرح قضاياه وحبك نسيج أنظومته والردّ على خصومه من هامز ولامز . ولعـلّ الحجاج بل قل « الجدل » أعرقها وأطرفها في نفس الحين لأنه أصلا وروحا ومنهجا ينغرس في تربة كان لعلم الكلام فيها رواج والجدل العقلي والقياس سوق نافقة ، ولأنّه مادّة وغذاء يكرع من مناهل روافدها غربيّة وشرقيّة وحديثة وقديمة . ولعلّ الرغبة في أن تكون قاعدة البناء الفكري ثابتة بواقعيتها و« الرؤية المستقبليّة » مغرية سليمة هي التي حدت بأصحاب هذا التيّار بقطبيه

« التمامي » (1) المحافظ والإصلاحي المتفتّح إلى أن يجعلوا من الإقتصاد والإجتماع والسياسة والعلم أطرافا في الحجاج رئيسيّة ورواء حتميّا لأرضيّة البحث . وإذا كان للخوض في قضايا الحجاج أرن كأرن المهر لغزارة المادّة واتّساع المجال (2) فإننا سنحاول الحدّ من هذا الجموح بالإقتصار على مؤلفين إثنين هما « الإسلام ومشكلات الحضارة » لسيّد قطب وهو في نظرنا من التماميين المحافظين و« أم القرى » لعبد الرحمان الكواكبي الذي يمثّل الطرف الثاني من التيّار السلفي وهو الإصلاحي المتفتّح .

وقد يكون مفيدا أن نقدّم الأفكار المشتركة بين المؤلفين قبل أن نشرع في تقديم ما قد يتميّز به هذا عن ذاك على حدة املين أن بختم هذا العمل بالبحث في إمكانية وجود تكامل بينهما وأن نعرض بادىء ذي بدء إلى تحديد مفهوم عبارة « علم » كما تتراءى في المؤلفين وهو المفهوم الذي يمثّل قاعدة الحجاج والجدل ، ثم ننظر في المسارات التي اتّخذها الحجاج والأشكال التي تشكّل بها وننظر في الغاية التي يهدف إليها .

« العلم » بين الإطلاق والتقييد :

تتردد في النصوص التي اعتمدنا عبارات العلم والعلوم والعالم والعلماء لكنّها تحمل معاني مختلفة . فالعلم يبدو تارة مفهوما عاما مطلقا غير محدود المعالم كقول سيّد قطب في حديثه عن الدّكتور كاريل Karel « وهو من المؤمنين بالعلم الذي يعلن عن عجزه وقصوره هذا الإعلان » (3) أو مفهوما

(1) إن لفظ « التمامي » تعريب تقريبي للعبارة الفرنسية « Integriste » .

(2) يزخر الفكر العربي الحديث بكتب النقد والنقض . فهذا « نقد الفكر الديني » وذاك « نقد مستقبل الثقافة في مصر » وهذا « نقض الإسلام وأصول الحكم وذاك نقده العلمي » وغيرها .

(3) سيد قطب : الإسلام ومشكلات الحضارة . بيروت د . ت ص 114 .
الدكتور كاريل « Karel » عالم أوروبي ، أمريكي انظر لمزيد من التفاصيل الإسلام ومشكلات الحضارة ص 7 .

نسبيًا يفتقر إلى الضبط والتدقيق قيمته في مقابلته للعبارات التي أرفقت به يمينا وشمالا كقول الكواكبي « وهذا داء عياء لا يرجى منه الشفاء لأنّه داء الغرور ... . وقد سرى من الأمراء إلى العلماء إلى الكافة » (4) . إلاّ أنّ هذا الإبهام الجزئيّ الذي يكتنف مفهوم العلم والعلماء سرعان ما يصبح تدقيقا قاتلا وحصرا خانقا يخرج باللفظ عن مألوف التّحديدات ومتعارفها كأن يرادف عبارة « بدعة » إذا اقترن بمفاهيم تحيل إلى مدارس فقهيّة واختيارات مبدئيّة ومواقف فكريّة كالباطن والحقيقة والتصوّف « فابتدعوا أحكاما في الدّين سمّوها علم الباطن أو علم الحقيقة أو علم التصوّف ، علما لم يعرف شيئا منه الصحابة والتّابعون وأهل القرون الأولى المشهود لهم بالفضل في الدّين » (5) .

وليست البدعة إلاّ نقيضا للإجتهاد الصائب الذي يستمدّ أصوله ومادته من « الإسلام » الخالص من شوائب الدنس التي قد تلصقها به أعراض الملل ومفارقات النحل . ومن العسير على من لم يتفقّه في الدّين أن يتجنّب مزالق البدع وضلالتها لذلك تواترت في نصّ الكواكبي عبارة العلم المرادفة للتفقه في الدّين والمعرفة بأصوله وأحكامه وعبارة العلماء الدّالة على من تعاطى هذا النشاط الفكري . غير أنّ هؤلاء العلماء ليسوا جميعا « علماء » بالتجرّد وفقهاء بالإطلاق بل نجد صفات تقيّد هذا المفهوم بل تدقّقه وتضمّنه معاني الذمّ والتّهجين والرّفض للشجب كقوله « فإنّ هؤلاء المتعمّمين في البلاد العثمانية كانوا اتخذوا لأنفسهم « قانونا » سمّوه (طريق العلماء) وجعلوا فيه من الأصول ما أنتج منذ قرنين إلى الان ، أن يصير العلم منحة رسميّة تعطى للجهال حتى للأميين بل وللأطفال (6) ، كما تجعله هذه الصفات مفهوما يميّزه الظرف ويحدّد سماته وخصائصه ونوعيّته « إنّ الإخوان الأفاضل لم

(4) عبد الرحمان الكواكبي : أم القرى حلب 1959 ص 31 .
(5) نفس المرجع ص 91 .
(6) المرجع السابق ص 48 .

يتركوا قولا لقائل ، ولذلك لا أجد ما أتكلّم فيه ، وإنّما أقصّ عليهم مساجلة جرت في الإستهداء بين مفتى قازان وافرنجي روسي من العلماء المستشرقين العارفين باللغة العربيّة المولعين باكتشاف وتتبّع العلوم الشرقيّة ولا سيّما الإسلاميّة » (7) . ولعلّ إستعمال عبارة علم وعلماء للتّعبير عن العلوم التجريبية والتطبيقيّة أدقّ الإستعمالات وأكثرها سيرورة وإطرادا بل قل هي قوام البحث وأساس الحجاج وطرفه الرئيسي في « الإسلام ومشكلات الحضارة » وهذه العلوم هي الطبيعيّة والحكمية وعلوم النبات والفيزياء والفلك والطبّ وعلم الحياة والكيمياء وعلم الوظائف العام والميكانيكا (الحيل) . إلاّ أنّ سيّد قطب ينفرد في مؤلّفه بتعبير تأليفيّ يدخل تحت طائلته كلّ هذه العلوم وهو ما يسمّيه علوم الجماد الذي يقابل مفهوما اخر تأليفيّا أيضا وهو « علوم الإنسان » أو « علوم الحياة » : و« هكذا يتّضح من تقريرات هذا العالم الكبير الذي أتيجت له فرصة الإطلاع على نتائج البحوث الضخمة أنّ هناك فارقا أساسيا بين علوم المادة وعلوم الحياة ، وأنّ هنالك بالذّات فارقا أساسيّا بين طبيعة علوم المادة وطبيعة علم الإنسان » (8) وكأن يردف قائلا « لأنّ النّاس لا يستطيعون أن يتبعوا الحضارة العصريّة في مجراها الحالي لأنّهم اخذون في التدهور والإنحطاط . لقد فتشهم جمال علوم الجماد » (9) .

وهكذا نتبيّن أنّ عبارة « علم » في المؤلفين مجتمعين شملت كلّ المعاني التي مرّ بها اللفظ في نشوئه وتطوّره أو كادت . غير أنّنا سنقتصر في هذا العمل على المفهوم « الأحدث » والمعنى التجريبي والتطبيقي للفظ لأنّ تقويما كميّا يعتمد المؤلفين مقترنين يفضى إلى تبيّن غلبة هذا المعنى على المعاني الأخرى وإن طغى معنى التجريب والتطبيق عند قطب ومثل العلم بهذا المدلول

(7) نفس المرجع ص 135 .

(8) سيد قطب . ص 21 .

(9) نفس المرجع ص 122 .

طرفا في الحجاج رئيسيّا يطالعنا في أوّل سطر خطّ الكاتب وهو عنوان الكتاب « الإسلام ومشكلات الحضارة » إذ ما الحضارة في هذا الإطار إلاّ ولائد لهذه العلوم وإفراز لتطبيقاتها وليست مشكلاتها إلاّ إسقاطات لهذا الإفراز ، وإن اطراد إستعمال المعاني الأخرى عند الكواكبي لأنّ طبيعة مؤلّفه تفرض تشريكا لأطراف في الحجاج تتسع قاعدتها لتشمل الدّين والسياسة والإجتماع والإقتصاد . ومع ذلك فإنّ الرجلين في مؤلفيهما ينطلقان من ملاحظات أوحت بها أحوال الظرف مكانا وزمانا وما تتّسم به هذه الأحوال في العقد الرّابع من « القرن التّاسع عشر من خلل وضعف عمّا كافة المسلمين » على حدّ تعبير المتقدّم في الزمان » (10) و« من فساد نخر منابت شجرة الحضارة الرّاهنة ومضي خطّ الحياة الحالي يوما بعد يوم في تدمير خصائص الإنسان وتحويله إلى الة من ناحية وإلى حيوان من ناحية أخرى » (11) على حدّ تعبير سيّد قطب .

مسار الجدل وغايته :

وكان تدبّر أسباب ذاك الخلل وهذا الفساد والتنقيب عن أفضل الوسائل للنهضة الإسلاميّة ودرء هذه الأدواء التي فتكت بالإنسانيّة ومكافحتها مثار الحجاج ومثيره وقادح زناده . وطبيعي أن تكون الشرارة الأولى معلّلة مواسية تطلق العنان لغنائيّة جامحة تطفح تمجيدا للأسلاف الذين ضربوا بسهم في إرساء الحضارة البشريّة بل كانوا بناتها الرئيسيين وروّاد العلم والمعرفة فيها كما يفيض تعنيفا للخلف الذين أمسى القعود والركون إلى الدّعة والرّاحة أخصّ خصائصهم وأبرز مميّزاتهم . فهذا المجد التليدانتشلة الكواكبي من مخالب العنكبوت ليلوّح به حجّة دامغة وسنان رمح نافذ على لسان الكامل الإسكندري (12)

(10) الكواكبي ص 5 .

(11) سيد قطب ص 3 .

(12) هو أحد المشاركين في المؤتمر الخيالي المنعقد بمكة سنة 1316 هـ الموافق لسنة 1885 م و « أم القرى » سجل لما جرى في هذا المؤتمر من محاورات ودار من نقاش .

إذ لا يمكن أن ينكر حجّة شهد التاريخ بها إلاّ معاند أو ممارٍ وقد وردت هذه الحجّة في السياق التقليدي القائم على المفارقة الأساسيّة والمقابلة البنيويّة بين العرب والمسلمين من جهة وغيرهم من الأمم الغربيّة من جهة أخرى ولا غرابة في ذلك فالشرق والغرب كائنان تاريخيّان متقابلان على حدّ تعبير عبد الله العروي . يقول الكواكبي : « وإنّما سبب فتور حياتنا الأدبيّة وهو يأسنا من المباراة وذلك أنّنا كنّا علماء راشدين وكان جيراننا متأخّرين عنّا فعرفنا البقاء فنمنا واجتهدوا فلحقونا » (13) و(13) مكرّر . ويمثّل العلم في نظره أيضا الحدّ الفاصل بين هاتين الأمتين والفضل الأول والأكبر للثانية على الأولى إن استطاعت النهوض بعد عثرة والوقوف بعد كبوة : « فهذه الرومان واليونان والأمريكان والطليان واليابان وغيرها كلّها أمم أمثالنا إسترجعت نشأتها بعد تمام الضعف بل ليس بيننا ولا سيّما عرب الجزيرة منّا وبين أعظم الأمم الحيّة المعاصرة فرق سوى العلم والأخلاق العالية » (14) . وممّا لامراء فيه أنّ حجّة من ينتصر لقومه ضعيفة هشّة لأنّ الذّات قوامها والتعصّب القومي أسّها ، أثلامها كثيرة وثغراتها وفيرة وهو أمر قد يكون انتبه إليه سيّد قطب حين رام إبراز فضل المسلمين في العلوم على الغرب وتفوّقهم فيها فاعتمد رأي مفكّر غربي يدعى « بريفولت » Prevolt يذهب فيه إلى أنّ « ما يدين به علمنا للعرب ليس فيما قدّموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريّات مبتكرة بل يدين لها بوجوده نفسه » (15) .

فهذا الإعتراف لأولي الفضل بفضلهم وأهل العلم بعلمهم والإقرار بما « للصانع » على « صنيعته » من مزيّة إذ أوجدها وبعثها وفي أحسن صورة

(13) الكواكبي . ص 57 .

(13) مكرر : وردت فكرة عبد الله العروي في نطاق حديثه عن السيد جمال الدين الأفغاني إذ قال « ومما لا شك فيه أنه [الأفغاني] أول من اعتبر الغرب والشرق كائنين تاريخيين متقابلين » الايديولوجيا المعاصرة . باريس 1973 ص 30 .

(14) الكواكبي – ص 16 .

(15) سيد قطب ص 33 .

قوّمها يدعمهما شاهد من أهل « الملّة » نفسها ومن أهل الطينة ذاتها وهو شاهد يفصّل ما ورد مجملا في رأي السابق ويدقّق ما بدا مبهما في اعترافه « إنّ اراء روجر بيكون (Roger Bacon) في العلوم أصدق وأوضح من اراء سميّه فرنسيس بيكون (Francis Bacon) .... ومن أين استقى روجر بيكون (Roger Bacon) ما حصله من العلوم ؟ من الجامعات الإسلامية في الأندلس . والقسم الخامس من كتابه أوبس ماجوس (Opus Majus) الذي خصصه للبحث في البصريّات هو في حقيقة الأمر نسخة من كتاب المناظر لابن الهيثم وكتاب بيكون في جملته شاهدنا طق على تأثّره بابن حزم » (16) .

وهكذا تكون الحجّة التاريخيّة القائمة على المفاضلة والتفضيل لإبراز تميّز العرب والمسلمين على الغرب واعتراف هؤلاء بفضل أولئك عليهم الواصل الوحيد بين مسار الحجاج في المؤلفين لأنّ سيّد قطب يدرج العلم في إطار جدليّة تنطلق من « عجز العلم » مقولة أساسيّة وفرضيّة منهجيّة ليصل إلى إقرار المنهج الإسلامي طريقا للخلاص وهو الذي يتّخذ إطارا من « صنع الذي « يعلم » حقّ « العلم » حقيقة هذا الإنسان وفطرته وطاقاته وحاجاته الحقيقيّة فلا تخفى عليه من الإنسان خافية » (17) . وتوجد بين هذه البداية وتلك النهاية طريق لا بأس من تحديد بعض مقوّماتها والوقوف عند أصولها المبدئيّة والمنهجيّة .

إنّ الظّاهرة الغالبة على الحجاج في مؤلّف سيّد قطب كونه حجاجا من الدّرجة الثانية بمعنى أنّه يعتمد فيه حجج غيره من مفكّري العالميّن على حدّ تعبير طه حسين كالطيب الكسيس كاريل (Alexis Karel) وجوليان هكسلي (Julien Haksley) والمفكّر الأوربي الذي إعتنق الإسلام

(16) سيد قطب : ص 32 .
(17) نفس المرجع ص 168 .

ليوبولد فيس (Lepold Vice) وأبي الأعلى المودودي وغيرهم . إلاّ أنّه كثيرا ما يتبنّى مواقف هؤلاء المفكّرين مسبّقا وقبل عرضها ، ويتجلّى هذا في تمجيده لهذا الرجل أو ذاك في مقدّمة ما يطرح له من فكر كأن يقول في مطلع بحثه « الإنسان ذلك المجهول » متحدّثا عن كاريل (Karel) : « هذا العنوان ليس من عندنا إنّما هو من عند « عالم » أوربي – أمريكي لا يجادل علماء الحضارة الحديثة في مكانته العلميّة ولا في « حداثة » نظرياته أو دراساته بتعبير أدقّ ولا في جدّيتها » (18) .

وتكاد تجمع اراء هؤلاء المفكّرين جميعا غربيين كانوا أو شرقيّين على أنّ العلوم التجريبيّة بمختلف أصنافها وأفنانها كيميائيّة وفيزيائيّة أو رياضية قاصرة عن إدراك الإنسان وفهمه الفهم المطلوب . يقول كاريل (Karel) : « وبتعلّمنا سرّ تركيب المادّة وخواصها إستطعنا الظفر بالسيادة تقريبا على كلّ شيء موجود على ظهر البسيطة .... فيما عدا أنفسنا » (19) .

ومرد هذا الجهل المطبق بالإنسان وبقاء سيّد الكون لغزا إلى أنّ العلوم لم تكتمل بعد ولم تصل إلى استكناه كلّ شيء وفك كلّ المغلقات التي أمسى ولوج بابها يمثّل ملكة المسائل وتعليل إغلاقها أمير الأجوبة . غير أنّ هذا الموقف لا يعني أنّ رأي الرجل منطلق من تصوّر تطوّري للعلوم ورؤية حركيّة لمسارها بل إنّما هو منطلق وهادف في نفس الحين من ولإبراز حدود العلم وافتقاره إلى معطيات وروادف تخرج عن طائلة المادّة وتتجاوز حدود المرئيّات والملموسات إلى مجال اخر . يقول كاريل (Karel) في هذا السياق « إنّنا ما زلنا بعيدين جدّا عن معرفة ماهية العلاقات الموجودة بين الهيكل العظمي والعضلات والأعضاء ، ووجود النشاط العقلي والرّوحي ...

(18) المرجع السابق ص 18 .
(19) نفس المرجع ص 11 .

وما زلنا نجهل العوامل التي تحدث التوازن العصبي ومقاواة التعب والكفاح ضدّ الأمراض » (20) .

فهذا الإقرار بما في العلم من ثلمات وما في أسسه من ثغرات لم تسدّ وقد لا تسدّ أبدا يعاضده في بناء الحجّة إقرار بـ«أنّ الإنسان لا مثيل له كنوع مسيطر ، وأنّه لا مثيل له بين الحيوانات الرّاقية في تطوّره » (21) ، ممّا يشدّ وثاق إغلاقه ويعسّر عملية اكتشافه . ويفضي هذا التقابل المبدئي بين هذا الكائن المغلق والعلم باعتباره أداة تفكّ الإغلاق إلى ما سنسمّيه تواضعا وتجوّزا النفس الإنساني في الحجاج إذ يعتمد « فرديّة الإنسان » التي تسمو به عن سائر الكائنات وتنزّله منزلة من الرّفعة والشموخ يعجز العلم عن إدراكها . ويتأكّد هذا النفس الإنساني في الوقوف إلى جنب الإنسان والدّفاع عنه ممّا لحقه من ضيم وألمّ به من ضرّ نتيجة انقلاب المقاييس واختلال الموازين فأسيء فهم علاقة الرجل بالمرأة وادّعى العلماء العلم بما هم جاهلون : « ولكنّ صانعي هذه الحضارة الحديثة — ولو أنّها حلقة من حلقات الحضارة الإنسانية غير منفصلة عنها في جذورها العميقة — لم يكن لديهم العلم بحقيقة هذا الإنسان وخصائصه كما أنّه لم تكن لديهم الرّغبة في احترامه وتكريمه » (22) . ومن ههنا كان وجوب تجديد الإعتبار للإنسان عن طريق سبيل أخرى هي أقوم وأحدث من التي يراها الدّكتور كاريل (Karel) والتي نشأت « في بيئة امنت بالعلم التجريبي إيمانا مطلقا فترة قرنين من الزّمان ... وعرفت الدّين — في أحسن صوره — تصوّفا روحيّا مرفرفا شفيفا ، واتّصالا بالغيب من غير وساطة مادية ظاهرة ، وصلاة ودعاء يغيب فيها الفرد عن ذاته ، ويندمج في الملأ الأعلى » (23) . وقوام هذه السبيل المقترحة » تصحيح مركز الإنسان في

(20) نفس المرجع ص 14 .
(21) نفس المرجع ص 39
(22) المرجع السابق ص 105
(23) نفس المرجع ص 166

هذا الوجود وتعيين مكانه ودوره ووظيفته وحقوقه وواجباته » (24) . ولا يمكن فصل هذا المنحى الإنساني عن اخر صنو له وهو المنحى الأخلاقي فقد نقل سيّد قطب شهادة ول ديورانت (W. Durant) الكاتب الأمريكي المتفلسف عن الحضارة يقيم فيها معادلة بين ما اكتسب الإنسان وما هو مفتقر إليه « وثقافتنا اليوم سطحيّة ومعرفتنا خطرة لأنّنا أغنياء في الالات فقراء في الأغراض وانتزع العلم منّا الأسس المتعالية لأخلاقياتنا » (25) .

وهكذا نتبيّن من خلال هذه المعادلات والمقابلات بين العلم والإنسان وبين العلم والأخلاق وبين العلم والمجتمع أنّ هذا « العلم » متهم أبدا والحجّة عليه فهو أصل الدّاء رغم قصوره إذ غرس في الأذهان طرقا وفي النفوس قيما جعلت النّاس يعزفون عن الطريق الأقوم وينسون النهج الأصوب فزاغت أخلاقهم وافتقدوا إنسانيتهم .

أمّا الكواكبي فمسار حجاجه اخر إذ ينطلق من تصوّر أساسه أنّ العلم إيجاب وأنّ الأخذ بأسبابه مفتاح الرقيّ والسعادة وأنّ الاعراض عنه سبب الفتور الذي اجتاح الأمم الإسلامية يقول الرياضي الكردي في ردّه على المولى الرّومي : « وعندي أنّ السبب العامّ هو أنّ علماءنا كانوا اقتصروا على العلوم الدّينيّة وبعض الرياضيات وأهملوا باقي العلوم الرياضية والطبيعيّة » (26) .

ويقيم الكواكبي علاقات بين الدّين والعلم قوامها التكامل والتازر إذ العلم جاء مؤكدا لما ورد في القران فهو بذلك يدعمه ويشدّه ويرغّب الناشئة في الإقبال عليه والكرع من مناهله . فالعلم خادم الدّين الذي يبقى المرجع الرّئيسي للنظر . يقول الكواكبي على لسان الرياضي الكردي « ولا شك أنّ

---

(24) نفس المرجع ص 169 .
(25) نفس المرجع ص 133 .
(26) الكواكبي ص 53 .

لمسلمين أصبحوا بعد الإكتشافات الجديدة يستفيدون من العلوم الطبيعيّة والحكميّة فوائد عظيمة جدّا بالنظر إلى كشفها بعض أسرار كتاب الله وبالغ الحكمة المنطوية فيه ممّا كان مستورا إلى الان ، وقد خبط فيه المفسّرون خبط عشواء ، كظهور حياة الجمادات بماء التبلور ، وكإزدواج النباتات عامّة ... » (27) .

وجدير بالملاحظة أنّ هذا المنهج التوفيقي يستمدّ أصوله من منهج توفيقي أعرق في القدم ظهر في القرون الوسطى عند الفلاسفة الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة والشريعة ، فهو امتداد لهذا الإتجاه التوفيقي الذي طبع الفكر العربي الإسلامي ردحا من الزمن غير قصير وإن اختلفت المضامين وافترقت الغايات ، كما يمثّل هذا المنزع التوفيقي حلقة واصلة بين ماض سحيق ومستقبل قريب إذ كثيرا ما تطالعنا اليوم مؤلفات مفردة لهذا النوع من العمل .

ويذهب حماس الكواكبي لوجوب الأخذ بأسباب العلم إلى حدّ ينصّب فيه نفسه « داعية » له فيعتبر أنّ التباري في العلوم خير حافز لبني الإنسان على السعي والإجتهاد : « وإنّما سبب فتور حياتنا الأدبيّة وهو يأسنا من المباراة وذلك أنّنا كنا علماء راشدين .. » (28) .

وهكذا نتبيّن أنّ الحجاج في هذا الإطار الذي نحن بصدده ليس إلاّ أداة للبحث عن أقوم سبل المعاصرة من وجهة محدودة معيّنة وليس العلم في هذا الجدل إلاّ إحدى هذه السبل ومادّة من المواد التي إستخدمها المحاججون (29) . فالعلم عند الكواكبي حلّ متحتّم لتجاوز ما تتخبّط فيه

(27) نفس المرجع ص 54 .

(28) المرجع السابق ص 57

(29) استخدم « العلم » منهجا في الجدل الفكري وقد اقتصرنا في هذا البحث على « العلم » باعتباره مضمونا ومحتوى وصرفنا النظر عنه منهجا . وجدير بالملا حظة أنه ظهرت مؤلفات « استخدمت المنهج العلمي » للرد على مؤلفات أخرى نذكر منها مثلا — وهو الذي صرح بالعبارة — نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم للطاهر بن عاشور .

الأمم الإسلامية من تخلف إلى جانب حلول أخرى منها وجوب قيام نظم أسسها الديمقراطية والعدل و الحريّة والإشتراكيّة وغيرها من المؤسسات « الدستوريّة » الشرعية : أمّا سيّد قطب فيقترح منهجا اخر للمعاصرة لايعادي العلم كلّ المعاداة ولكنّه « لا يكل له وحده بناء الحياة الإنسانية إنّما يضع الإطار العامّ الذي يعمل فيه العلم ويعمل فيه العقل في دائرة مأمونة وهذا الإطار من صنع الذي يعلم « حقّ العلم » حقيقة هذا الإنسان وفطرته وطاقاته وحاجاته الحقيقية – فلا تخفى عليه من الإنسان خافية .... وهو إطار واسع جدّا شامل للإنسان كلّه ... » (30) .

(30) سيد قطب ص 168 .

السفـــر وأبعـــاده في « السمان والخـــريف » (*)

بقلـــم : صالح حيـــزم

إنّ من ينعم النظر في « السمان والخريف » يلاحظ أنّ من الألفاظ المتواترة في هذه الرواية لفظ السفر (1) وما يوحي بالرحيل من وسائل بريّة

(*) أ) السمان والخريف رواية للأديب المصري المعاصر نجيب محفوظ (المولود سنة 1912) طبعت للمرة الأولى سنة 1962 ثم تعددت طبعاتها إذ شهدت مثلا سنة 1976 طبعتها الخامسة . أما الطبعة التي اعتمدناها في هذا المقال فهي طبعة الدار التونسية للنشر سنة 1978 وقد جاءت في 203 صفحة من الحجم المتوسط ومشتملة على 31 فصلا وعلى كلمة قصيرة للناشر .

ب) البطل في هذه الرواية عيسى الدباغ وهو وفدي في الثلاثين من عمره كان قبل ثورة يوليو 1952 يتطلع إلى كرسي الوزارة فلمـا قامت الثورة أطاح النظام الجديد بأحلامه فوجد نفسه منفيا داخل وطنه وفي عزلة عن الحياة السياسية الجديدة فضاق بوجوده في القاهرة واتخذ من السفر في الزمان والمكان وسيلة هروب من الواقع . فرحل الى الإسكندرية حيث كانت له علاقة مع إحدى بنات الليل « ريري » ويوم عرف أنها حامل تنكر لها وكان بينهما الفراق . ثم رجع إلى القاهرة يحيا مع أصحابه حياة اللهـو ولم يلبث أن تزوج بقدرية وكان بينهما ما كان من حياة زوجية رتيبة انتهت إلى شعوره بالملل رغم تنقلهمـا في المكان بين رأس البر والقاهرة والإسكندرية . . وسعى إلى التصالح مع ريري وقـد صارت إمرأة جادة وخاصة أما لبنت عرف أنها ابنته ولكن ريري طردته شر طرد فظل هائمـا على وجهه حتى اقتحم خلوته في احدى الليالي شاب يحمل بيسراه وردة حمراء وأشار عليه بطريق الخلا ص .

ج) التعليق على عنوان الرواية أن أسراب السمـان ليست إلا أسراب الوفديين وأما الخريف فلم يكن إلا خريف الحياة الحزبية » . لويس عوض . . في الرمز والرمزية لسليمـان الشطي . الكـويت 1976 ص 305 .

(1) وجدنا أن مادة سفر وبعض مشتقاتها تتـكرر في الرواية 16 مرة : ص 22 ، 41 ، 44 (2) ، 45 ، 79 ، 80 ، 81 (2) ، 86 ، 88 ، 124 ، 145 ، 166 ، 177 ، 179 .

= // : هجرو بعض مشتقاتها تتـكـرر في الرواية 7 مرات : ص : 78 ، 85 ، 96 ، 102 118 ، 135 ، 146 .

— وجدنا أن مادة رحل وبعض مشتقاتها تـكـرر في الرواية 6 مرات : ص : 41 ، 86 ، 87 121 ، 134 ، 182 .

= وجدنا أن كلمة : الخارج تتـكـرر 13 مرة : 7 . 22 (3) 36 . 44 . 45 . 46 . 61 (الخارج القريب) 93 (الخارج القريب) 166 (2) 199 (الخارج القريب)

وبحرية كالطريق والعربة والسيارة والقطار و« الترام » ، والبحر والقارب والزورق والسفينة والشراع والمرفأ (2) .

ويحسن بالدارس أن يقف إزاء هذه الظاهرة السائدة موقف التساؤل حتى يتسنى له أن يعي خصائصها وابعادها ، خاصة وعندنا أن من أهمّ ما يميز كتابة نجيب محفوظ في روايات مرحلة الواقعية الجديدة (3) ثوابت لغوية (4) في وقوف الباحث عليها إدراك لأهمّ ما في تلك الاثار من قضايا .

تبدأ هذه الرواية بوقوف قطار ونزول مسافر « لم يجد أحَدًا في إنتظاره » (5) وفي هذا المنطلق رمز إلى سلبية في رحلة البطل وهي سلبية تتمثّل في توقّف حياته السياسية وتخلّفه عن ركب المجتمع الجديد فـ« لا عربة واحدة لتنقله » (6) و« ليس في الطرقات إلاّ حطام سيارات » (7) ، وكأنّ الطبيعة والمكان تجاوبا مع حالة البطل المعنوية فإذا « الهواء ساكن لا حياة فيه والدكاكين

---

(2) فيما يلي وسائل التنقل البرية والبحرية التي استخرجناها من الرواية بحر : ص 46 . 51 . 85 . 86 (2) 87 . 96 . 102 (2) 111 . 146 . 157 . 169 . 173 179 . 181 (2) 183 . 191 . 198 .
ترام : 92 . 118 ركب : 72 . 119
زورق : 135 سفينة 26 .
سيارة أو سيارات : 11 . 121 (2) 155 (5) 156 (2)
شارع أو شوارع : 11 . 61 . 93 . 157 . 186 . 188 . 203/شراع 135
طريق أو طرقات : 11 . 12 . 20 . 65 . 70 (2) . 74 . 85 . 96 . 99 . 154 . 169 (3) 177 . 183 (2) 184 . 186 . 203
عربة : 7 . 8 . 157 قارب : 21
قطار : 7 . 124 قوافل : 157
مرفأ : 21

(3) انظر للاطلاع على خصائص هذه المرحلة : يوسف الشاروني : دراسات في الرواية والقصة القصيرة . القاهرة 1967 ص 11 — 41 .

(4) سمي جورج طرابيشي هذه الثوابت اللغوية ثوابت دائمة وعبر عن أمله في أن تتاح له في المستقبل إمكانية دراسة هذه الثوابت ومدلولاتها : انظر كتابه : الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية : دار الطليعة بيروت الطبعة الثانية 1978 ص : 84

(5) السمان والخريف ص 7

(6) « ص 8

(7) « ص 11

مغلقة كالحداد وعند الآفاق تصاعد دخان كثيف » (8). إنّها القاهرة تحترق (9) ولكنّ الحريق هو خاصة بين جوانح عيسى الدباغ ، بطل الرواية وهو منتم إلى حزب الوفد (10) » فكّر في المستقبل على ضوء العاصمة المحترقة فلاح لعينيه كالدخان (11) .

وستطول بهذا البطل المأزوم — وقد انسدّ الافق في وجهه — الساعاتُ بل الأيام والأعوام وكأنها أضحت تمرّ في بطء وتثاقل (12) .

وإنّ هذه السلبية التي تطالعنا بها السمان والخريف من خلال سكون المتحرك ووقوف البطل المعنوي ستظل نغمة الرواية المميزة ترددها فصولها في غير ما انقطاع وسيسعى البطل إلى الخروج من أزمته بالأمعان في السفر عبر الزمان والمكان والرحيل وراء المغامرة واللهو وهو أثناء ذلك كله منطو على ذاته كأشدّ ما يكون الإنطواء ليس له من غاية إلا الهروب من الواقع .

---

(8) « ص 8

(9) كالن حريق القاهرة يوم السبت 26 يناير 1952 أنظر الدكتورة فاطمة موسى : في الرواية العربية المعاصرة القاهرة : 1972 فصل حريق القاهرة في الرواية المصرية المعاصرة من ص 141 إلى 168 .

(10) انظر عبد العظيم محمد رمضان : تطور الحركة الوطنية في مصر . القاهرة دار الكاتب العربي للطباعة والنشر سنة 1968

(11) السمان والخريف : ص 12

(12) امتدت أحداث هذه الرواية من جانفي 1952 إلى ما بعد أكتوبر 1956 (الاعتداء الثلاثي على مصر) ويمكن حصر هذه المدة في « خمسة أعوام » تقريبا : السمان ... ص 182 وعن زمن البطل الذاتي : انظر السمان والخريف ص 12 : « وخيل اليه أن دهرا طويلا سيمضي كالسلحفاة .. »

— سفر تحقق قبل زمن الرواية
+ حلم بسفر لم يتحقق في زمن الرواية
0 مجرد ذكر لسفر تحقق في زمن الرواية

.) نذكر أن هذه الرواية تشتمل على 31 فصلا وزعناها على دائرة قسمناها إلى 7 أجزاء كل واحد منها يناسب مرحلة من مراحل السفر التي قطعها البطل

الجزء الأول من الفصل 1 إلى الفصل 12 مرحلة القاهرة
« الثاني « 13 « 17 الإسكندرية
« الثالث « 18 « 21 القاهرة
« الرابع « 22 مرحلة رأس البر + القاهرة
الخامس « 23 إلى الفصل 25 مرحلة القاهرة
« السادس « 26 إلى الفصل 27 « رأس البر
« السابع « 28 31 مرحلة الإسكندرية

ونستنتج ممّا تقدم أن مجرى حياة البطل بعد قيام الثورة قد تغير أيما تغيّر . كان على أبواب الوزارة فأطاح النظام الجديد بأحلامه واغلقت من دونه نافذة المستقبل فكان الغريب (13) في وطنه . إذ هو رجل الماضي يرفضه الحاضر ، فلم يبق له من ملاذ سوى ذكريات (14) الماضي ، ذلك الماضي الذي تمثّل له في « شارع سعد زغلول أحبّ شوارع الإسكندرية إلى نفسه وبخاصة بعد الثورة يحبّ كثيرا أن يقطعه ولو مرة كل يوم جيئة وذهابا ليناجي فيض الذكريات » (15) « وكان يمشي حتى تكلّ قدماه ويجلس إذا جلس في فردوس » « جليم » « تعلّقا بالذكريات » (16) وقد أصرّ بعد زواجه بقدرية أن يسكن في الدقي « حي الذكريات التي لا تنسى » (17) وهكذا كان عيسى الدباغ أسير الماضي (18) « يجرى فيه ملايين السنين » (19) ويتشبّه برجاله . فإذا ضحك مثلا « ضحك مطوّحا برأسه إلى الوراء .. على طريقة ذلك الباشا » (20) .

وقد تعلّق البطل بماضيه هذا التعلّق الشديد لأنه يعتبر نفسه المناضل القديم الذي كان « صديقًا عتيدًا لهروات البوليس وزنزنات الأقسام والرفت

---

(13) تكررت مادة : غرب وبعض مشتقاتها 9 مرات في الرواية : 85 (3) – 86 (2) 98 . 111 118 128 . وقريب من هذا الأصل أصل : الوحدة وبعض مشتقاتها وقد جاءت في الصفحات : 86 (2) – 94 – 98 . 111 . 117 (3) . 142 . 154 . 203

(14) تكررت مادة ذكر وبعض مشتقاتها مثل تذكر وذكرى وذكريات وذاكرة ما لا يقل عن 39 مرة : 7 . 12 . 15 . 16 . 17 25 . 27 . 38 (4) . 54 . 58 . 82 . 86 . 96 . 101 . 118 . 146 . 147 (4) 148 (2) 154 . 162 . 168 (2) . 181 . 182 . 187 . 199 (2) 200 (5)

(15) السمان والخريف : ص 95 . 96

(16) » ص 180

(17) » ص 145

(18) وردت هذه الكلمة في الرواية في الصفحات التالية 48 . 49 (2) 53 . 55 . 59 . 64 . 70 . (2) 71 . 72 (2) 80 . 112 . 118 . 123 . 124 . 125 . 129 . 134 . 135 . 158 . 159 . 185 . 186 . 195 . 199

(19) السمان والخريف ص 71

(20) » ص 40 . 41

والمطاردة » (21) فسيطر الماضي بهذه الصورة على حاضره وقضى على مستقبلة . فإذا ما دُعي إلى التفكير في المستقبل قال : « مستقبلي أصبح ماضيا » (22) وإذا ما حدث أن كان له شيء من إحساس بالمستقبل فهو « إحساس مرضي » (23) ذلك أن ذكريات البطل ليست كلها جميلة مثل تلك التي يسترجعها بإرتياح . فهاهي ذكرى قطعة « الشيكولاطة » التي سرقها وهو في عهد الطفولة تبرز في وعيه وكأنّ فيها رمزا إلى أن ماضيه تشوبه بعض الشوائب (24) .

وعلى كلّ فقد استقرّ عيسى الدباغ في ماضيه ليرى بمنظاره الأشياء ويحكم بالقياس إليه على الأحداث . فإذا حققت الثورة إنجازات شبيهة بالتي يعيش على ذكراها « غاص قلبه في صدره كالمريض وأكله الحسد » (25) وقال إن الفضل فيها للماضي .

وقد بلغ تعصبه للعهد القديم مبلغا جعله يعيش في صراع بين قلبه وعقله وكأنّ التوفيق بينهما أمسى مستحيلا ذلك أن عقله يقتنع أحيانا بالثورة ولكنّ قلبه دائما مع الماضي . وما جلوسه في اخر الرواية في الظلام تحت تمثال سعد زغلول إلا رمز إلى أنه لا يزال أسير العهد القديم . نعم قد « قال لنفسه إنّه يستطيع أن يلحق بالشاب المقتحم على شرط الا يضيع ثانية في التردد » (26) ثم « انتفض قائما في نشوة حماس مفاجئة ومضى في طريق الشاب بخطى واسعة تاركا وراء ظهره مجلسه الغارق في الوحدة والظلام » (26) مكرر ولكن

(21) السمان والخريف : ص 41
(22) « ص 80
(23) « ص 94 .
(24) أ « ص 25
ب للوقوف على بعد الرواية الرمزي أنظر : نبيل راغب قضية الشكل الفني عند نجيب محفوظ دار الكاتب العربي للطباعة والنشر القاهرة 1967 ص 236 وما بعدها . وسليمان الشطي : الرمز والرمزية في أدب نجيب محفوظ : المطبعة العصرية بالكويت 1976 ص 304 وما بعدها
(25) السمان والخريف ص 148
(26) مكرر السمان والخريف ص 203

هل هذا الحلّ السعيد يقنعنا ؟ وهل يمكن للبطل في لحظة أن ينتقل من نقيض إلى نقيض ؟ أي من انتماء إلى الماضي إلى إنتماء مستقبلي ؟ وهل إنتهى بذلك حقا سفره في زمن الماضي ؟

الملاحظ أن هروب البطل من الحاضر قد اقترن فيه السفر في زمن الماضي بالرحيل في المكان . ومثلما ضاق بالواقع الجديد ضاق بالمكان الذي تجسم فيه ذلك الواقع . وتملكته رغبة في أن يتناسى إنتسابه الجبري إلى وطنه (27) وتمنّى لو كان للمصريين جالية في أمريكا الجنوبية مثلا ليهاجر إليها ولكنه قال ساخطا : « إن المصريين زواحف لا طيور » (28) . وتمنّى كذلك « أن يغيب عن الدنيا في مكان مجهول إلى الأبد ، مكان لا سياسة فيه ولا وظائف ولا ثورات ولا ماضي له » (29) بل ضاق بالأرض كاملة على رحبها وتبرم بالأحياء . وقال : « ما أجمل أن نهجر الأرض إلى الأبد » (30) وقد « أمست مملة لدرجة المرض » (30) « وإذا علوت بضعة الاف من الاقدام في الفضاء فلن ترى فوق سطح الأرض حيا ولن تسمع صوتا ... » (31) .

ولمّا تبين للبطل أن هذه الرحلة العمودية في اتجاه السماء لا سبيل إليها وكذلك تلك الرحلة النائية إلى أمريكا الجنوبية فكّر في رحلة أفقية قريبة يهجر فيها القاهرة ليرحل إلى الإسكندرية وهو لا يروم من وراء ذلك إلا الإبتعاد عمن يعرف إغراقا في الإغتراب « وتجنّبا للنظر إلى الوجوه المثيرة للقلق والأرق » (32) .

وبسفر عيسى الدباغ إلى الإسكندرية الخالية خلو نفسه بدأت رحلة المسكّنات (33) والإخلاد إلى حياة اللهو . ولكن البطل ، مثلما ظل في صراع

(27) » ص 164 .
(28) » ص 135
(29) » 63 . 64 .
(30) » ص 164
(31) » ص 59
(32) » ص 86
(33) » ص 85

بين قلبه وعقله لإنشطاره بين التعلّق بالماضي واقتناعه بضرورة مسايرة الحاضر ، كان تردده في المكان بين القاهرة (34) والإسكندرية (35) . في الأولى يحن إلى الثانية وفي هذه يحمله الشوق إلى تلك. في الإسكندرية يقتنع بوجوب العودة إلى القاهرة ويقرّر مغادرة الإسكندرية ثم يتشبّث بالبقاء فيها ويتظاهر باللامبالاة (36) وهو في هذا التذبذب يحلم أحلام الرومنسيين « بالهجرة الابدية إلى قمم الجبال المنقوشة بالمراعي الخضر حيث ينقضي العمر بعيدا عن الكدر » (37) ثم يقنع بما دون ذلك فيبقى في المدينة ولكنه « يختار شقّة في الدور الثامن دليلا اخر على الرغبة في الأمعان في السفر » (38) .

وتزداد حياة البطل كذبا باقترانه بقدرية وظهور « منفى » اخر (راس البرّ) على خريطته الجغرافية . وتتشابه حيواته في هذه الأماكن ، لا فرق بين القاهرة والإسكندرية وراس البر فيما تهبه له من تسلية . وتتحد جميعها في تشخيص أزمته ويصبح في تنقله بينها في شبه دوامه تراجدية يدور « دورات هروبية مُعادة » (39) .

وقد كانت رحلات الهروب هذه داخل مصر في حين كان سفر البطل قبل قيام الثورة متجها إلى الخارج وكانت أوروبا هي غاية المسافر : عمل عاما في سفارة لندن وسافر ملحقا بسكرتارية وفد المفاوضات (40) وكان يتوقّع

(34) وردت كلمة القاهرة في الرواية ما لا يقل عن 23 مرة ص 7 – 8 (2) 10 (المدينة) 10 – 10 (المدينة الكبرى) 12 – 14 . 44 . 70 . 78 . 86 . 103 . 111 . 117 . 157 (2) 177 . 179 . 180

(35) جاءت كلمة الإسكندرية فيما يلي من صفحات الرواية : 39 . 45 . 47 . 79 . 87 . 88 . 91 . 96 . 98 . 104 . 106 . 110 . 112 . 117 . 118 . 119 . 165 . 177 (2) 179 . 182 . 183 . 192 . 202 (المدينة)
ولعل في حضور هاتين المدينتين بهذه النسبة الكبيرة حتى في إحدى روايات المرحلة الواقعية الجديدة ما يجعل من نجيب محفوظ دائما روائي القاهرة والإسكندرية الأمثل

(36) أنظر الرسم البياني للأسفار التي قام بها عيسى الدباغ في بداية هذا البحث

(37) السمان والخريف ص 118

(38) « ص 86

(39) « ص 161

(40) « ص 22

أن تدفعه الظروف للعمل في السلك السياسي في الخارج كما كان ينوى أن يسافر إلى أروبا مباشرة بعد الزواج (41) وإذا ما حدث أن أجل موعد إجازته فإنما يكون ذلك لحين سفره إلى الخارج (42) .

وهكذا يتبين أن الخارج كان قبل الثورة قِبلة البطل في أسفاره التي قام بها أو التي كان ينوي القيام بها . فإذا بالداخل المحلّي بعد إندلاع الثورة يحلّ محل الخارج ويهجر عيسى الدباغ في مرحلة أولى القاهرة حاضرة النشاط السياسي وينزل بالإسكندرية ثم براس البرّ ، وفي مرحلة ثانية يصير تنقله بين هذه المدن الثلاث وقد أضحت كلها رمزًا للضياع .

والواقع أن البطل لم يرحل إلى الإسكندرية رحلته الأولى إلا بعد صراع طويل وكأنّه كان يشعر في قرارة نفسه أنّ سفره هذا سيكون سفر ضياع وعجز عن مواجهة الحاضر لذلك « صارع التردّد أشهرا. ويوما قال لأمه إنّي أفكّر حقًّا في السفر الى الإسكندرية . وكانت الأمّ تزداد اعتيادًا لغرابة أطواره ... فقالت حالك لا يعجبني ، والإنسان يجب أن يواجه الصعوبات بصورة أخرى » (43) وكذا كان رأي أخواته فأجمعن بلا جدوى على المعارضة في سفره .

وكأنّ هذا السفر صار لا مناص منه بالنسبة إلى رجل سياسي كان له بالأمس القريب في مجتمعه مركز الصدارة فأضحى اليوم « منفيا في وطنه » (44) « وعاطلا مرفوتا » (45) نسيهُ هذا الشعب المارق » (46) على حدّ تعبيره فأمسى « منبوذا كالزبد الذي يخلفه الموج فوق الساحل » (47) حتى إنه « قال لنفسه أن عصره قد انتهى وأنه لن يندمج في الحياة مرة أخرى بنفس الحال التي كان

(41) » ص 41
(42) » ص 44
(43) » ص 79
(44) » ص 161
(45) » ص 167
(46) » ص 170
(47) » ص 118

عليها من قبل » (48) فاختار أن يطلب العلاج في كنف الوحدة والغربة فـ« جرب الوحدة ورفقاء الوحدة .. ونظر هل يمكن أن ينسى لغة الكلام » (49) وأحسّ أنّ « الوحدة تجربة مرة ولكنها ضرورية » (49) وقال : « أودّ أن أقيم في مكان لا يعرفني فيه أحد ولا أعرف فيه أحدا .. » (50) « إنّي أعتبر السفر علاجا ضروريا » (51) فحاول الإغراق في الانطواء على الذات و« استسلم لحديث النفس » (52) وما أحاديث النفس التي استسلم لها في الأعوام الأخيرة إلا صورة من صور القطيعة التي حالت بينه وبين المجتمع فصار الحاضر الغائب وقد نبهته « ريري » إلى هذا الشرود الذي إنتهى إليه بقولها « ترى أين أنت الان ؟ إنك لست معي ولا أنت في الدنيا كلها فعاد الحضور إلى نظرته المتعبة في التسكع في الغيب » (53) .

ولكنّ هذه الرحلة مهما كان إغراق صاحبها في الزمان وايغاله في المكان كانت رحلة « اتخمت فيها الحواس » (54) ولكنها لم تتقدم بعيسى الدّبّاغ خطوة في طريق السعادة لأنه كان عنيدا أراد أن ينطح الصخر مثلما حاول ذلك عبثا عمر الحمزاوي بطل رواية الشحّاذ وقد نبهه ابن عمه حسن إلى هذه السلبية بقوله : « كان سفرك خطأ ويجب أن تعيد النظر في موقفك » (55) وهو على حدّ تعبير صاحبه سمير عبد الباقي « زورق بلا شراع » (56) بل هو مسافر لم يستكمل عدة السفر الإيجابي فكان مثله كمثل « اسراب السّمان تتهاوى إلى مصير محتوم عقب رحلة شاقة مليئة بالبطولة الخيالية » (57) .

---

(48) » ص 180
(49) » ص 86
(50) » ص 79
(51) » ص 80
(52) » ص 161
(53) » ص 111
(54) » ص 148
(55) » ص 124
(56) » ص 135
(57) » ص 86

ومهما يكن من أمـر فإن هذه الرحلـة على ما فيهـا من سلبيـة لم تخل من إيجابية لأنها مكنت صاحبها من أن يتبين معالم الطريق السوي فقرر في نهاية الأمر أن يكفّ عن الهروب بل أن يواجه الحقيقة بتحدّ (58) .

ولكن ما هي أسباب هذا السفر الذي كلّف بطل الرواية من العنـاء ما كلف ؟ الجواب عن هذا السؤال نجده مجملا في بداية الرواية حيث : « أيقن البطل أنّ مأسـاة حقيقيـة سيرفع عنها ستـار الغـد . ثمّـة خطر ... يتهدده هو باعتبـاره جـزءا من هذه الحكومـة . هذا الطوفـان سيقتلـع الحكومـة والحزب وشخصه في النهاية » (59) . واضح إذن أن عيسى الدباغ رأى في حريق القاهرة بواد رماساة الحزب الذي ينتمي إليه بل مأساته هو بالذات وأنّ رحيله سيكون فرارا من هذه المأساة المضعّفة . صحيح أن بطل « السمان والخريف » لم يكن متفقا مع المنتمين إلى حزب الوفد من الشيوخ الذين رأوا في الغاء المعاهدة (60) نهايتهم وذلك لما كانـوا عليـه من أنانيـة جعلتهـم لا يهتمـون إلا بمصالحهم الخاصة (61) ولكن الثورة لم تميز بين مختلف النزعات داخل حزب الوفـد وأعلنت في تعميم أن « هذا القديم كلّه يجب أن يجتّث من جذوره » (62) « يجب أن يذهب الإنجليز والملك والأحزاب (63) وأن يجري فـي الحيـاة السياسية » « دم جديد طاهر » (63) ذلك أن « الفساد قد عمّ ، فلا همّ لأحد من أصحاب السلطات إلا الاثراء المحرّم » (64) .

(58) « ص 186

(59) السمان والخريف : ص 9

(60) يعني إلغاء معاهدة 1936 وقد تم في أكتوبر 1950 أنظر :

Dict. Encyc. Quillet. p : 3235 libr. Quillet. Paris 1969

(61) السمان والخريف ص 12

(62) « ص 24

(63) « ص 26

(64) السمان والخريف ص 25

وباندلاع الثورة وانطلاق حملة التطهير كشف القناع عن فساد أصحاب السلطات أولئك الذين أحسّوا بأنهم خسروا يوم إلغاء المعاهدة الملك والإنجليز وأنهم سيخسرون بقيام الثورة كل شيء (65) . وعيسى الدباغ نفسه يعترف في حسرة بالتدهور الذي آل إليه أمر الوفديين في قوله : « كنّا حزب المثل الأعلى حزب التضحية والفداء ، حزب النزاهة المطلقة حزب « كلاّ ثم كلاّ » أمام كافة المغريات والتهديدات ، كنا كذلك حتى قبيل 1936 (66) فكيف أدركت روحنا الطاهرة الشيخوخة ؟ كيف تدهورنا رويدا رويدا حتى فقدنا جميل مزايانا ؟ وها نحن نقلّب أيدينا في الظلام يملأنا الشجن والشعور بالإثم » (67) .

وهذا التعفّن الشامل يرى البطل صورة منه — وكأنها مرآة ذاته — مجسمة في شيخ من شيوخ الوفد « بدأ حياته بالإعتقال في طنطا ، قبض عليه الجنود الإستراليون وهو يهتف « يحيا الوطن يحيا سعد » ثم انتهى بالاتجار في الوظائف الخالية كما انتهيت أنا (عيسى الدباغ) بالرصيد رقم 33123 ببنك مصر » (68) .

ثم أن عيسى الدباغ وأن لم يتدحرج إلى الحضيض الذي سقط فيه الشقّ الرجعي من الوفديين لم يبق مثالا للنزاهة . صحيح أنه عرف أياما سعيدة طاهرة ولكنه الان صاحب « رصيد في البنك من نفحات العُمَد » (70) « وجميع هذه التحف التي تزيّن المدخل (مدخل قصره) والإستقبال والمكتبة هي أيضا « هدايا » وعند مثوله أمام لجنة التطهير « عرضت عليه توقيعات بخط يده » (69) لترقية موظفين بصفة استثنائية ولأداء خدمات في الريّ والزراعة

(65) « ص 48

(66) يشير إلى معاهدة 1936 أنظر عبد العظيم محمد رمضان : تطور الحركة الوطنية في مصر

(67) السمان والخريف

(68) السمان والخريف ص 170

(69) « ص 61

وبعضها يوصي بمجرمين ريفيين ممن تربطهم صلات الرعاية أو القربى بنواب سابقين » (70) .

وعيسى الدباغ الشاب المتحزب « النابغ » قد حظي هو كذلك بترقيات إستثنائية متتابعة توّجت بترقيته إلى الدرجة الثانية ولولا إلغاء المعاهدة لرفع إلى مجلس الوزراء مشروع مذكرة لترقيته إلى الدرجة الأولى (71) .

وهذه السرعة التي اتسم بها صعود المتحزبين « النابغين » في سلم الترقيات يقابلها بطء في ارتقاء من لم يكن له لون حزبي من درجة إلى أخرى فإذا كانت السياسة مثلا قد رفعت عيسى إلى مركزه المرموق فإنها لم تعامل ابن عمه حسن بالمثل إذ كان يتدرج ببطء في طريقه الوعر (72) .

ولم ينس عيسى الدباغ أيام نفوذه ذوى قرباه فكان صاحب الفضل الأول على أزواج أخواته في العلاوات والترقيات (73) .

هذه لوحة قاتمة عن أحوال المجتمع المصري قبل ثورة 23 يوليو وقد أضحى فيه الفساد « يستنشق مع الهواء » (74) ذلك أنّ الوفديين كانوا « طليعة ثورة فاصبحوا حطام ثورة » (75) ومأساة عيسى الدباغ أنه عاصر هذه الفترة الحالكة من تاريخ حزب الوفد . قامت الثورة وهو على عتبة المناصب العالية المؤدّية إلى كرسي الوزارة فخابت أماله وانصبّ جام غضبه على التاريخ والسياسة لأنه يرى في نفسه ضحية من ضحاياهما . فإذا التاريخ في نظره الجموح من الخيل لا يبالي بمن يثبت على ظهره وبمن يختلّ توازنه فيهوي وإذا السياسة كالدابة الهول « ازدردته بطلا ولفظته جثة » (76) .

---

(70) » ص 56
(71) » 57
(72) » ص 23
(73) » ص 80
(74) السمان والخريف ص 25
(75) » ص 72
(76) » ص 109

والحقيقة أن في تجاهل عيسى الدباغ سنة التاريخ الصارمة سبب الكارثة التي حلت به . حسب أنّ التاريخ يُحارب (77) وظنّ أنّ إيقاف عجلته ممكن فقضى بذلك على نفسه من حيث لا يشعر . عاش على ماضي حزب الوفد « المجيد » لا يرى لغير حزبه شرعية تؤهله للقيادة وتحقيق الإنجازات الكبرى فإذا به يخرج من المسار التاريخي ويصبح ذلك « العاطل المرفوت » وذلك « المنفي في وطنه » . مأساة عيسى الدباغ أنه بانتمائه إلى حزب الوفد وقد شاخ هذا الحزب و« أصبح يعتقل الاحرار » (78) صار حطاما من الماضي فتجاوزته الأحداث لأنه « لم يقرأ المستقبل إذ هو على بعد ساعات منه » (79) لم تكن للبطل نظرة مستقبلية فانهزم وانطوى على ذاته يجترّ ذكريات الماضي فتخلّف عن الركب ولم يلحق بالقطار (80) .

وصفوة القول أنّ « السمان والخريف » رواية سفر كان قبل ثورة الثالث والعشرين من يوليو 1952 رمز الإيجابية والجدوى وصار بعدها رمز السلبية والعبث . وهذا السفر الوهمي سبيل من ضاقت به السبل وملاذ من عجز عن مجابهة الحقيقة وحلم من حال الواقع دون تحقيق أحلامه .

أحس عيسى الدباغ « بالأرض تنهار تحت قدميه فجأة كأنها نفخة من تراب » (81) فراح وهو في حيرة من أمره ، مثله كمثل أبي العتاهية . « يطلب المستقر بكل أرض فما وجد بأرض مستقرا ». جرى وراء زمن الماضي ما قُدّر له أنْ يجري وهو مثل بطل رواية « على مرقص الاشباح » (82) مدفوع « بدافع الإستلذاذ بالذكريات والتمتّع بالماضي على حين أن خلا الحاضر من

---

(77) » 70
(78) » 200
(79) » 59
(80) » 124
(81) السمان والخريف ص 60
(82) محمد العابد مزالي : على مرقص الأشباح الشركة التونسية للتوزيع 1978

كل متعة وجفّ من كل رونق » (83) وافرغ المستقبل من كل أمل وانتفى أمامه كل طموح. وتقلب في المكان بأبعاده العمودية والأفقية ما أتيح له أنْ يتقلّب وهو يروم الإنفصال عن الواقع وينشد التسكّع بالغيب فما كان سفره هذا إلا « دورات هروبية معادة ورحلات عابثة » (84) وإفراغا للحياة من كلّ معنى وتحطيماً للذات ، ذلك أن الفرار من مواجهة الحقيقة ضعف وجبن (85) والرحيل خارج زمن المجتمع ومكانه وهم وخدعة والإنحسار إلى داخل الذات ضياع وغربة .

ثم إن أصل السفر في اللغة ، الكشفُ وهو في هذه الرواية كذلك هو كشف عن أزمة فرد بل عن أزمة جماعة أصابها التحجر والغرور فركبت مركب الصلف فحسبت أن القيادة وقف عليها وأن لا شرعية إلا شرعيتها وقالت : « نحن الحكام الشرعيون ولا حكام شرعيين غيرنا في البلد » (86) وهي مع ذلك في الفساد غارقة . لو بحثت بين كبار موظفيها عمن يستحق البقاء لما وجدت واحدا (87) . انتفت عنها خلال الخير فكان مصير الحزب الذي تنتمي إليه مصير الدول في النظرية الخلدونية وأفلت زمام الأمور من بين أيديها وجرفها التيار ، تلك كانت مأساة عيسى الدباغ الخاصة ومأساة الوفديين العامة قبيل الثورة (88) .

وهكذا ندرك كثافة معنى السفر وابعاده في « السمان والخريف » فهو السمة المميزة لهذه الرواية والخيط الرابط بين فصولها والظاهرة الكاشفة عن حل التأزّم فيها في علاقة بطلها بزمن الأحداث ومكانها .

---

(83) على مرقص الأشباح ص 38
(84) السمان والخريف ص 161 و 134
(85) « ص 196
(86) السمان والخريف ص 20 و 26
(87) « ص 56
(88) لعل هذا المصير كان مصير كثير من الأحزاب القومية التي لم يتسن لها بعد أن أنجزت ما تكونت من أجله تجديد رسالتها فكان أن أدركتها الشيخوخة وتجاوزها التاريخ

فبخاتمة لونه الأول على المستوى الفني بدئت أزمة البطل وبمنعرجاته العديدة جسّمت فترات التذبذب والضياع الطويلة التي مرّ بها عيسى الدباغ كما استغل هذا المعنى لغويا وأسلوبيا فوجد فيه الكاتب عينا ثرّة للتعبير الشعري أي التعبير بالصورة وهو أسلوب من محاسنه كثافة التركيز والإقتصاد في الألفاظ .

ومن الناحية النفسية والإجتماعية فإن الرحلة في السمان والخريف عنوان طمأنينة فُقدتْ واستقرار زال وتوازن اختلّ وكم كان مصيبا بطل رواية « على مرقص الأشباح » عندما قال « إنما يسترتع من قحلت أرضُه وهشّم عشبه ويستسقي من شحّت سماؤه ونضبت بثره » (89) .

أمّا على المستوى السياسي والفكري فإن السفر في هذه الرواية تعبير عن موقف من الحياة وهو أداة « إستبصار عميق بمأساة الضياع وانبتات الصلات والكارثة النفسية في محنة اللامنتمي » (90) وهو السبيل « إلى التطهير الكامل بتجرع الكارثة الكاملة حتى الثمالة وعندئذ ينفتح الطريق بكل إمكانياته وينتهي الكاتب بنا إلى عتبة الطريق ثم يقف ... » (91) .

ثم إن السفر في الرواية العربية المعاصرة أيّا كان تباين دواعيه واختلاف غاياته وتفاوت أبعاده يجعلنا نعتبر « السمان والخريف » حلقة في سلسلة من رويات الرحيل (92) نامل في مستقبل الأيام أن نبحث فيها من هذه الزاوية .

صالح حيزم

(89) على مرقص الأشباح .. ص 21

(90) أدوار الخراط : عالم نجيب محفوظ : المجلة العدد 73 يناير 1963 ص 27

(91) أدوار الخراط نفس المرجع ص 22

(92) نذكر منها على سبيل المثال عصفور من الشرق لتوفيق الحكيم قنديل أم هاشم ليحيى حقي الحي اللاتيني لسهيل إدريس . موسم الهجرة إلى الشمال للطبيب صالح على مرقص الأشباح لمحمد العابد مزالي والوشم لعبد الرحمان مجيد الربيعي ورحيل المرافيء القديمة لغادة السمان .

تقديم الكتب

الفكر العربي ومركزه في التاريخ

Arabic thought and its place in history*

تأليف : دي لاسي أوليري
De Lacy O'Leary
تعريب : اسماعيل البيطار ، الطبعة الاولى ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1972 ، 279 ص .

تقديم : محمد الرزقي

روجت المكتبات التجارية مؤخرا في تونس ترجمة لكتاب معروف لدى الباحثين منذ المنتصف الأول من هذا القرن وهو كتاب « الفكر العربي ومركزه في التاريخ » للمستشرق الأنكليزي دي لاسي أوليري (1) . فقد ظهرت من هذا الكتاب طبعة أولى سنة 1922 وثانية منقحة سنة 1939 وطبع من جديد سنة 1954 و1958 و1963 و1968 ، الا أنه لم توضع له ترجمة إلى العربية إلاّ في السبعينات، والطبعة الأولى من هذه الترجمة هي الموضوعة الان بين أيدي القراء التونسيين . لذا رأينا من المفيد تقديم هذا الكتاب — من خلال ترجمته —

(*) Trubner's Oriental Series. Routledge and Kegan Paul Ltd., Broadway House, 68-74 Carter Lane, London, E.C. 4.

(1) De Lacy O'Leary, D.D., Lecturer in Aramic and Syriac. Bristol University.

للقارىء الذي لم يستطع الإطّلاع عليه في الأصل الأنكليزي وذلك رغم مضيّ أكثر من نصف قرن على تأليفه ورغم ما أصبح يمليه من تعديل لأفكار مؤلفه تعدد التصانيف التي صدرت بعد الحرب العالمية الثانية في ميدان تاريخ الفكر العربي عموما (2) .

قد يتبادر إلى الذهن ، عند قراءة العنوان ، أن هذا الكتاب يؤرخ للفكر العربي عامة ويستعرض مختلف أطواره من الجاهلية إلى العهد المعاصر . والحقيقة أنه قصة « تأثير الفكر الإسلامي في حضارة العصور الوسطى » وبيان « العناصر المشتركة بينه وبين التعاليم المسيحية » وتعداد « نقاط التباعد بينهما » (3) ، يرويها لنا المؤلف ، المختص في تدريس اللاهوت ، موضحا كيف انتقل الفكر الهلّيني إلى أروبا على يد الفلاسفة المسلمين والمفكرين اليهود الذين عاشوا في وسط إسلامي ، وكيف تغير الفكر الهلّيني في انتقاله خلال فترة تطوّر الجماعة الإسلامية ، وكيف حوّر هو نفسه الأفكار الإسلامية ، ثمّ كيف استُقدِم هذا الفكر من الشرق ليؤثر في ثقافة العصور الوسطى المسيحية اللاتينية ، بعد أن تبدّل مظهره الخارجي خلال قرون من حياته على حدة ، « حتى أنه بدا نوعا جديدا من الحياة الفكرية ، وأصبح عاملا مشوّشا حوّل الفلسفة المسيحية إلى مسالك جديدة من الحياة الفكرية ، ومال إلى الفكاك من التراث اللاهوتي للكنيسة ، وقاد مباشرة إلى النهضة التي سدّدت الضربة القاضية لثقافة العصور الوسطى ... » (4) .

فهذا هو موضوع الكتاب .

---

(2) وهو رأي كلود كاهين ، أنظر ص 102 وص 117 من كتاب :
J. Sauvaget : Interoduction à l'Histoire de l'Orient Musulman. Eléments de Bibliographie. Edition refondue et complétée par Cl. Cahen, Paris 1961.

(3) المقدمة ، ص 7 .

(4) المقدمة ، ص 6 — 7 .

أما أقسامه فأربعة عشر : مقدمة ، فأحد عشر فصلا ، وفقرة ختامية ، ثم جدول يذكر أهم الأحداث ، هجريا وميلاديا ، من وفاة الرسول حتى سقوط دولة الموحدين باسبانيا. فلنستعرض بإيجاز، أهم ما جاء في كل منها من نقاط.

ضمّن المؤلف المقدمة (5) بعض الآراء العامة كالتعريف بغاية التاريخ ومدى عمق التفاعل بين العوامل الرئيسية الثلاثة التي تعمل في نشوء الكيان الإجتماعي : وهي التحدر العرقي والتيار الثقافي والتحول اللغوي، وكالإشارة إلى أصول الثقافة الأروبية الحديثة المستمدة من ثقافة الامبراطورية الرومانية ، الناتجة هي نفسها عن قوى متعددة كان أكثرها تأثيرا الفكر الهليني القديم ، مع التلميح إلى أن هذه القوى – التي عملت في جهاز متلاحم بفضل ما امتاز به الحكم الامبراطوري من قوة مدهشة في التنظيم والتي انهارت بعد أن دب التفسّخ في الهيكل الامبراطوري ، وقوي التباعد بين شرقيّه الناطق باليونانية وغربيّه المتكلم باللاتينية – تركت الجسم الثقافي الأروبي عرضة لمختلف التقلّبات ، مما سهّل تسرّب الأثر الإسلامي إليه عن طريق إسبانيا . وأعلن ، في نهاية هذا التقديم ، أن غايته من تأليف كتابه بيان مدى تأثير الثقافة الإسلامية – التي يعتبرها الكاتب « في الأصل جزءا رئيسيا من المادة الهلّينية الرومانية » (6) – في تحوّل « الاسكلائية » (7) الأولى في العالم الأروبي المسيحي الوسيط .

يكاد يكون الفصل الأول (8) أوفر فصول الكتاب طرافة لما وفّر فيه للقارىء مؤلفه – وهو أستاذ الآرامية والسريانية في إحدى الجامعات

(5) من ص 5 إلى ص 7 .

(6) المقدمة ، ص 6 .

(7) اختار المترجم عبارة «الاسكلائية» لترجمة العبارة الإنكليزية Scholasticism التي تعني ، حسب تعريفه ، « الفلسفة المدرسية التي كانت منتشرة في العصور الوسطى والتي كانت غايتها استخدام الفلسفة والمنطق والعلوم الطبيعية لإثبات حقائق الدين والدفاع عنه ضد خصومه » .

(8) من ص 9 إلى 51 ، وعنوانه : « الترجمة السريانية للهلينية » .

الانكلوسكسونية ــ من تفاصيل عن آنتقال الفلسفة (9) والعلوم اليونانية إلى العرب عن طريق :

أولا : النساطرة (10) Les Nestoriens الذين احتلّوا المرتبة الأولى بوصفهم معلمي المسلمين الأوائل ، وهم أهم نقلة الطبّ على الاطلاق ، وكان جلّ نشاطهم في المدارس .

(9) توسع الكاتب في تحليل ظروف انصهار المدرسة الأفلاطونية في المدرسة الارسطوطاليسية في العهد الاسكندراني وذلك بعد حيادها عن المعيارات القديمة بسبب ادخال عناصر شبه صوفية كانت تنسب إلى فيثاغورس Pythagore ، وتعزى عادة إلى أصل هندي ، وظروف ظهور بوادر ما يعرف بالأفلاطونية المحدثة منذ القرن الثالث للميلاد ، معرجا على تأملات الأفلاطوني المحدث اليهودي فيلون Philon الذي تعتبر مدرسته مسؤولة عن نشأة عقيدة « الكلمة » Logos . ثم توقف عند نظرية النفس عند أفلاطون ثم عند أرسطوطاليس معرفا بقواها الأربع : الغاذية والحاسة والمحركة والعاقلة ، محاولا ، في شيء من التعقيد ، حوصلة الإختلافات التي شبت بين مختلف المدارس حول ما أقره في شأنها أحد كبار شراح أرسطو وهو الأسكندر الأفروديسي Alexandre d'Aphrodisias (القرن 3م) إتماما لتعاليم الغنوصيين Les Gnostiques (ص 16 – ص 23) . ثم خصص صفحات للحديث عن المدرسة الأفلاطونية المحدثةL'Ecole Néo-Platonicienne التي أنشأها أمونيوس ساكاس Ammonius Saccas وعن دور أكبر فلاسفتها أفلوطين Plotin (المتوفى 269م) ودور تلميذه فرفوريوس Porphyre (المتوفى 300م) في صهر العناصر الأفلاطونية والأرسطوطاليسية في المذهب الأفلاطوني المحدث ، وعن محاولات قدماء النصارى مثل كليمانت الاسكندري Clément d'Alexandrie وأوريجنس Origènes في التوفيق بين الفلسفة واللاهوت المسيحي (ص 16 – ص 23) ، متعرضا إلى المكائد التي أجبرت أوريجنس على مغادرة الإسكندرية إلى فلسطين حيث أسس مدرسة قيصرية Césarée التي أنشئت بعدها مدرسة أخرى في قنسرين سيكون لتعليم السريانية بها ، بجانب اليونانية ، شأن كبير في تسهيل نقل كتب اللاهوت التي كانت تدرس بأنطاكية إلى اللغة السريانيـة .

(10) وهم اتبـاع نسطوريوس Nestorius حبر أنطاكيـا الذي أصبح مطرانا للقسطنطينية عام 428 م وحكم مؤتمر أفسوس Ephèse عام 431 م عليه وعلى أتباعه بالإلحاد في قضية « ناسوت » (طبيعة) المسيح التي انقسمت في شأنها الكنيسة بين تابع للعقيدة الأريوسية Arianisme المتخذة من الفلسفة الاسكندرية أساس الارثوذكسيـة (وقد تبعها في هذا الإعتبار القسم الأكبر من الكنيسة الغربية) وقائل بكمال الناسوت « و تمام Con-substantialité الجسد والنفس الحيوانية والنفس الناطقة بالضرورة فيه » . وقد نبذ النصارى النساطرة الكنيسة الرسمية إثر هذا الإنقسام فامتدت يد الإضطهاد إليهم في انطاكيا وأجزاء سوريا الناطقة بالإغريقية ، فاضطروا إلى الهرب . وقبل الغربيون ، بالإتفاق مع الكنيسة الرسمية ، على أن يطلق العقال لتعاليم النسطورية بين النصارى السريان . وهكذا تأسست مدرسة الرها Edesse (بعد غلق مدرسة نصيبيـن التي سلمت للفرس ، وكل من المدرستين تقع فيما بين النهرين) بحيث أصبح محور الكنيسة الناطقة بالسريانية في منطقة سريانية . وبعد غلق الإمبراطور زينو Zénon لمدرسة الرها هذه ، هاجر أعضاؤها المطرودون واجتازوا الحدود الفاريسية وأصبحت الكنيسة المعادية لهم ـــ أي الارثوذكسية ـــ موالية للامبراطورية البيزنطية . وكانت نصيبين مصدر الإشعاع المسيحي على المنطقة الفارسية ، ومنها كانت تخرج بعثات التبشير إلى بلاد ما بين النهرين والجزيرة العربية . (ص 28 –ص 34) .

ثانيا : اليعاقبة (11) Les Jacobites الذين شكّلوا التيّار الرئيسي في إدخال تأملات وتصوف الافلاطونيين المحدثين إلى العالم العربي ، وكان نشاطهم أكثر ما يكون في الاديرة .

ثالثا : الزرادشتّيين Les Zoroastriens ، وخصوصا من كان ينتسب منهم إلى مدرسة جنديسابور (12) التي كان يسودها عنصر نسطوري قوي .

رابعا : وثنيّي حرّان (13) الذين ظهروا في فترة لاحقة .

خامسا : اليهود الذين بقوا في البداية بمعزل عن التراث الفلسفي الارسطي ، مهتمّين بتفسير الكتاب المقدس وتحديد القانون اليهودي في الإرث ، فالدراسة الفلسفية إنما أخذوها عن العرب . فدورهم ، إبان ظهور الدولة الإسلامية (أيام الأمويين والعباسيين الأوائل) آنحصر في مشاركة النصارى النساطرة في الإشتغال بالطب والإنكباب على الدراسات في العلوم الطبيعية والكيمياء .

---

(11) أي المنونو فستيين Les Monophysites ، وقد سموا اليعاقبة فيما بعد نسبة إلى يعقوب بردعي Jaques Baradée الذي كان الأداة الرئيسية في تنظيم كنيستهم . وهم فرقة أخرى تألفت بعد طرد مجمع خلقدونية Chalcédoine (488م) المدافعين عن نظرية الإمتزاج القائلة بأن للمسيح طبيعة واحدة . ورغم اضطهادهم فإنهم لم يهاجروا – كما فعل النساطرة – خارج الإمبراطورية البيزنطية ، وبقوا داخلها يكونون قوة هامة ، واستعملوا كالنساطرة السريانية والقبطية الدارجتين في ترجمة مادة ضخمة من الفلسفة اليونانية (ص 35 – 38) .

(12) أسسها في بلاد خوزستان الملك الفارسي كسرى أنوشروان (531 – 578م) الذي كان متأثرا بالثقافة الهلينية والذي استضاف الفلاسفة اليونان عندما أغلق جوستينيان مدارس أثينا (529م) . فقد احتضنت المدرسة ، بالإضافة إلى الكتب اليونانية والسريانية ، الكتب الفلسفية والعلمية الهندية ، وترجمت هذه جميعها إلى الفهلوية . وقد تطور تدريس الطب هناك على أيدي أطباء من اليونان والهند أكثر من تطوره في جو المدارس المسيحية اللاهوتي . وكان من متخرجيها العربي الحارث بن كلدة وابنه النضر (الذي كان عدوا للرسول وقتل في غزوة بدر) ، وشناق وقلهمان Qolhoman وهما هنديان . والمعروف أن رسالة عن السموم ترجمها مانكا Manka ، كبير أطباء هارون الرشيد وخريج نفس المدرسة ، من السنسكريتية إلى الفارسية ، ليحيى بن خالد البرمكي ، ثم ترجمت بأمر من الخليفة المأمون إلى العربية .

(13) مدينة قديمة في ما بين النهرين ، كانت مركزا للنفوذ الهليني منذ زمن الاسكندر الأكبر ، وبقيت مقرا للدين الإغريقي القديم بعد أن أصبح العالم اليوناني بأكمله مسيحيا ، ويبدو أنها ورثت شيئا من الدين البابلي القديم الذي بعث من جديد خلال القرون الأولى للعهد المسيحي . والواقع أن حران كانت القاعدة الأخيرة للوثنية الإغريقية والأفلاطونية المحدثة كما صاغها فرفريوس .

على أن الكاتب لم يأت في الفصل الثاني (14) بجديد يذكر . فقد تحدث عن نبوّة محمد وعمّا آلت إليه من خلق مناخ جديد للتآخي بين العرب ، وبعد بيان ما أحدثه القرآن من تأثير في الإخلاق والسلوك ، أكد على ما نتج عن إنتشار الإسلام من إختلاط بين الأجناس وإفراز للمجتمع الجديد ، الذي أوجده ، لطبقات ظل فيها العرب العنصر السائد المتعالي على بقية العناصر ، المستمر على ما اتصف به منذ جاهليته من إقبال على المادة وميل إلى الشك .

ثم أعطى لمحات عابرة عن خلافة أبـي بكر وعمر وعن مقتل عثمان وعن الخلاف الذي نشب بين علي ومعاوية موجّها جل عنايته إلى ما غنمه العرب ، في اتصالهم بالثقافة الهلّينية — سواء مباشرة على أرض الشام أو بطريق غير مباشرة على أرض العراق وبلاد فارس — من آراء جديدة في التنظيم السياسي وجباية الأموال والإدارة وحذق الصنائع والفنون ، ملحا على أن تأثير الفكر اليوناني ، وإن كان غير واضح في البداية ، ظهر جليا في نهاية العهد الأموي وذلك بالخصوص في نقد مسلمات علم التوحيد وإقـرار المباديء الواضحـة للتشريع ، الباديين في خصومات الجبرية والقدرية والبوادر الأولى للتيار المعتزلي .

ثمّ ينتقل دي لاسي في الفصل الثالث (15) إلى « مجـيء العباسيين » فيعيد ، في مستهله ، التأكيد على تعصب العرب ضد بقية الأجناس التي أصبحت تتركب منها المملكة ، وعلى ما كان لهذه الظاهرة من نتائج أهمها خيبة الفرس التي أذكاها في نفوسهم احتقارهم للعرب وعدم تمكنهم من تأليه الخلفاء مثلما كانوا تعوّدوه مع ملوكهم من بني ساسان ، مما مهد السبيل إلى تأصّل التشيّع فيهم وانتشار الشعوبية بينهم . وقد أفرد هذين التيارين بتحاليل ضافية متبسطا في الحديث عن الشيعة وفرقهم ومختلف أقوالهم ، ثمّ عن العلويين وما آلت

(14) من ص 53 إلى ص 77 ، وعنوانه : « العنصر العربي » .
(15) من ص 79 إلى ص 92 ، وعنوانه كما ذكر : « مجيء العباسيين » .

إليه ثوراتهم على الأمويين من فتح المجال واسعا أمام قيام الدولة العباسية ، ثم ختم الفصل بتحليل مظاهر التفوق الفارسي في الدولة الجديدة ودور الموالي في مختلف مناحي الإنتاج الفكري وتقلص النمط الحياتي العربي القديم .

وليس الفصل الرابع (16) أقل طرافة من الفصل الأول في بيان دور الترجمة في انتقال الفكر الهلّيني إلى العالم العربي عن طريق النصارى من نساطرة ويعاقبة ، وذلك لما يؤهل دي لاسي أوليري لمثل هذا البحث من تضلع في اللغتين السريانية والارامية . لكن المؤلف تعرض إلى بيان ظروف هذا الإنتقال بدون أي تبويب ولا مراعاة أحيانا حتى للتسلسل الزمني ، مما يجعل القارىء أثناء مطالعته في شيء من الحيرة لإدراك أوجه الربط بين مختلف سبل التلاقح الذي حدث .

مهد الكاتب للحديث عن نشاط التراجمة مذكّرا بأن ثمانين سنة بعد سقوط الأمويين كانت كافية لكي يمتلك العالم الناطق بالعربية جل تآليف ارسطو طاليس وكبار شرّاح الافلاطونية الحديثة . وطبعا بدأ الكلام عن الترجمة بذكر دور ابن المقفع في اذكاء جذوتها ومكانة كتاب كليلة ودمنة بين كتب الأدب والحكمة وبيّن كيف أتى عهد المنصور فقويت حركة الترجمة واشتد الولوع بالفلك حتى نقل إبراهيم الفزاري كتاب السند هند ، وكيف استقدم المنصور ، بعد بناء بغداد ، الطبيب النسطوري جورجيس بن بختيشوع من جنديسابور ، وبدأ منذ ذلك الحين توافد سلسلة من الأطباء النساطرة على البلاط ، منهم عيسى بن شهلا تلميذ جورجيس ، وإبناه بختيشوع وجبرائيل ، وأطباء من اليهود منهم يوحنّا بن ماسرجويه . وأخيرا كيف انتقلت الأرقام الهندية إلى العرب وانتشر النظام العشري الذي مكّن من التوسع في العمليات الحسابية والرياضية بشكل عام .

(16) من ص 93 إلى ص 107 ، وعنوانه : « التراجمة » .

لكن اقتصرت الجهود في هذه الفترة على ترجمة المراجع اليونانية الكبرى ودراستها حسب طريقة مدرسة الاسكندرية ، وكان ذلك واقعا على أيدي النصارى واليهود . وانقضى زمن طويل قبل أن ينتج الناطقون بالعربية كتابا في الطب . وجاء المأمون واعتنى بتنشيط الحركة العلمية ، فأسس بيت الحكمة (217هـ/836م) على غرار المدارس النسطورية، وجعل على رأسه يحيى بن ماسويه فكان إمام التراجمة وشيخ الأطباء وتخرج من مدرسته تلاميذ كثيرون منهم حنين بن اسحق الطبيب النسطوري الذي ترجم إلى السريانية أهم المراجع في الطب بالإضافة إلى أورغانون ارسطو المنطقي كما عرّب كتاب السّفسطة لافلاطون والميتافيزيقا والسّنن والكون والفساد والجدل لارسطو. وأعانه على ذلك ابنه اسحق وابن أخته حبيش الذي ترجم كتبا لجالينوس Galien وابقراط Hippocrate وارخميدس Archimède وابولونيوس Apollonios كما نقل إلى العربية النّواميس والجمهورية وطيماوس لافلاطون والطبيعة والمقولات والاخلاق الكبير لارسطو وشروح تامسطيوس Thémistios على الكتاب الثلاثين من الميتافيزيقا، وعمل ترجمة عربية للتّوراة، وترجم كتاب المعادن المنحول لارسطو، وعرّب الموجزات الطبية لبولس الأجينيPaul d'Egine.

الا أن العصر الذهبي للترجمة إنما كان القرن الرابع للهجرة الذي واصل فيه النصارى النساطرة المجهود الذي بذله أسلافهم ، فكانت ترجماتهم من اليونانية مباشرة وكثيرا ما كانوا يترجمون إلى السريانية والعربية في آن واحد ، وقد اشتهر في هذه الفترة من التراجمة قسطا بن لوقا وبعده متّا بن يونس . وفي مجال اثراء المكتبة العربية المترجمة عن اليونانية (17) ، يلي النساطرة في

---

(17) وقد كانت سلسلة الكتب الأرسطية المتوفرة لطلاب الفلسفة العرب تحتوي على الاورغانون بأكمله وهو يشمل بالطبع كتابي الخطابة والشعر وكتاب ايساغوجي لفرفوريوس ، أما العلوم الطبيعية فقد كان يشمل منها كتاب السماء والعالم وكتاب الكون والفساد وكتاب الحس والمحسوس وكتاب طبائع الحيوان وكتاب الاثار العلوية وكتاب النفس . وفي حقل العلوم العقلية والخلقية كان لديهم الميتافيزيقا والأخلاق إلى نقوماخوس والأخلاق الكبير . والغريب أن كتاب السياسة لم يكن في عداد الاورغانون الأرسطي إذ كان يحتل مكانه كتاب النواميس والجمهورية لأفلاطون (ص 101 — ص 102) .

الأهمية النصارى اليعاقبة وقد اشتهر من بينهم في الترجمة يحيى بن عدي التكريتي وعيسى بن زرعة اليعقوبي .

على أن مدرسة حرّان الوثنية لم تقلّ أهمية عن السابقتين ، وهي التي برز فيها أمثال ثابت بن قرّة وابنه سنان وحفيداه إبراهيم وثابت وابنا حفيديه اسحاق وأبو الفرج ، وقد اختصّوا جميعا في الرياضيات .

والمعلوم أن العلوم الطبية والطبيعية تلقاها العرب عن طريق الاسكندرية ، إلا أنها كانت تعاني ، كما هو معروف ، آفة خطيرة من جرّاء إضافة المدرسة المصرية الأخيرة على تعاليم جالينوس وابقراط، التي هي أساسها، زيادات ذات صبغة سحرية ظهرت في التمائم وغيرها من الممارسات المبنية على التعاطف الوجداني والسحر، وبقيت عالقة، عبر كامل القرون الوسطى، بالطبّ العربي والعلوم الطبيعية وخصوصا منها الكيمياء Alchimie.

ويأتي دور المعتزلة ، فيخصص له دي لاسي فصلا كاملا (18) وهو الفصل الخامس الذي افتتحه بالتذكير بأمر يعتبره أساسيا وهو أن العالم الإسلامي تلقّى الفلسفة الارسطية كتلقّيه الوحي الذي تضمّنه القرآن، وأن هذه الفلسفة لم تكن مفهومة في البداية ، وأن وجوه الخلاف بينها وبين الفقه الإسلامي لم تكن واضحة ، إلى حد أن القرآن وأرسطو كانا يقرآن سويّا باعتبارهما متكاملين ، ولكن سرعان ما بدأت تظهر نتائج ذلك التلاقح بخلق اثر تحليلي قوي في العقائد السلفية ، وكان المعتزلة أشد الناس تهافتا على كتب الفلسفة كما يشير إلى ذلك المقريزي ، خصوصا وقد نشأت في ميدان الجدل مسائل جديدة متعلقة بصفات الله ، بالإضافة إلى المسألتين اللتين عرفتا في مطلع القرن الثاني وهما مسألتا قدم القرآن وحرية الإرادة .

---

(18) من ص 109 إلى ص 117 ، وعنوانه : « المعتزلة » .

وبعد ذلك ينتقل إلى التنويه بما تمّ من تطوّر للاعتزال على يد الجيل الثاني من المعتزلة ، وأولهم أبو الهذيل العلاّف (م 226هـ) ، ويليه إمام المعتزلة بشر بن المعتمر (م 226هـ؟) الذي حاول أن يطبّق بكل دقة التفكير الفلسفـي على حاجـات الدين العملية ، ثم معمر بن عبـاد السلمـي (م 220هـ) الذي ينسـب إليه أقدم آتجاه قائـل بوحدة الوجود Panthéisme وهو تطور ناتج عن ملازمة المعتزلة للمذهب الافلاطوني المحدث ، ثمّ ما حصل من توسع في آراء معمر من قبل ثمامة بن الاشرس (م 213هـ) ثمّ من قبل الكاتب الموسوعي المتضلع في معرفة فلاسفة اليونان إبراهيم بن سيار (م 231هـ) زعيم المعتزلة المعـروف بالنّظام وتلاميذه أمثال أحمد بن حابط وفضل الحدبـي وعمرو بن بحر الجاحظ وبهم تختم الطبقة الوسطى من المعتزلة .

وينهي الفصل بالكـلام عن الجيل الثالث والأخير من المعتزلة ، وهو جيل مرحلـة الإنحطاط والـزوال وهي المرحلـة التي آنقسـم فيها المعتزلة إلى مدرستين : مدرسة البصرة التي آهتمت بصورة رئيسية بصفات الله (19) ومدرسـة بغـداد التي آشتغلت بالأبحـاث المجـرّدة كالماهيـة والوجـود والعدم الخ ... ، ويشير في النهاية إلى حركة الإرتداد الكبرى عن آراء المعتزلة التي ظهرت في شخص أبـي عبد الله بن كرّام (م 356هـ) وأتباعه الذين عادوا إلى تفسير القران تفسيرا حرفيا ، معلنا أن نهاية المعتزلة الحقيقيين ستكـون مع القرن الرابع الهجـري .

وخلاصة ما يستنتج من هـذا الفصل أن آراء المعتزلة تظهر كلهـا أثـر الفلسفة اليونانية في تطبيقها على علم الالهيات ، وأن آراء أرسطو التي آنتقلت إلى المسلمين عبر وسط مسيحي سرياني لم تكن مفهومة في البداية فهما صحيحا ، بل كانت محرّفة إلى حدّ ما ، وذلك بسبب تحريف الجدل المسيحي لها . على

(19) ومنها الجبائي (م 303 هـ) وابنه أبو هاشم (م 321 هـ) .

أن هذه الآراء وجهت تطور مجادلات المعتزلة وجهات ثلاثا : الأولى الوجهة التي أوجدت « الفلاسفة » وهم التلاميذ والشرّاح الذين بنوا أعمالهم على النصوص اليونانية بصورة مباشرة وفهموا حقيقة معنى تعاليم أرسطو . والثانية الوجهة التي نلقى فيها أصحاب الكلام أمثال الأشعري والغزالي وغيرهما من أهل علم الكلام الإسلامي الذين أجهدوا أنفسهم في التوفيق بين الدين والفلسفة . والوجهة الثالثة والأخيرة هي الممثلة في حركة التصوف التي تلتقي فيها عناصر الافلاطونية المحدثة بعناصر شرقية أخرى هندية وفارسية .

أما الفصل التالي ، وهو السادس (20) ، فقد خصصه المؤلف للتعريف بالفيلسوف عامة عند المسلمين والتنويه بشأن الكندي والفارابي ، ثمّ لتحليل الظروف التي أخذت فيها فرق الشيعة تعاليم الفلسفة الهلّينية . وبعد تقديم آثار أخوان الصّفا ختم الفصل بالتعريف ، في شيء من الإطناب ، بدور ابن سينا في انتقال الطبّ والفكر الهلّيني عامة إلى أوروبا الوسيطة . وتفصيل ذلك أن العرب تعرفوا إلى الفلسفة الارسطية عن طريق الترجمات والشروح السريانية ، لكن تفهّمهم لهذه الفلسفة أصبح أفضل زمن المأمون لأنّ ترجمة الاثار الهلّينية أصبحت مباشرة من اليونانية ، مما أدى إلى فهم أدقّ لتعاليم أرسطو .

« فالفلاسفة » هم الذين بنوا دراساتهم على النصوص اليونانية ، سواء كانوا مترجمين أو طلابا للفلسفة من بين الدارسين العرب الذين نهضوا في القرن الثالث للهجرة وانتهوا في القرن السابع ، وكأنهم كانوا يشكّلون فرقة أو مدرسة للفكر معيّنة ، في حين أن البعض الاخر من طلاب الفلسفة إنما كانوا يسمّون « الحكماء » أو « الناظرين » . فهؤلاء الفلاسفة إذن هم أهم جماعة على الإطلاق في تاريخ الثقافة الإسلامية ، ناهيك أنهم هم المسؤولون على إيقاظ الدراسات الأرسطية في العالم المسيحي اللاتيني .

(20) من ص 119 إلى ص 154 ، وعنوانه : « الفلاسفة المشرقيون » .

« وأول الفلاسفـة » بـدون منــازع هو يعقــوب بن اسحـق الكنـدي (م 873/260) ، وهو عربي أصيل كنـدة ، بينما معظم الفلاسفة من أصل فارسي أو تركي أو بربري . فبفضل معرفته لليونانية ترجم الكنـدي ولخّص كتبـا لأرسطو وبطليموس Ptolémée وفرفـريوس واقليـدس Euclide وألف رسائـل ومقـالات مختلفـة ، وهو الذي يرجـع إليه الفضل في وضع اثولوجيا ارسطو قيد التداول بين الباحثين .

ويأتي بعد الكندي « أكبرُ فلاسفة المسلمين » وهو أبو نصر الفارابـي (م 339هـ) وهو من أصل تركي ، جال كثيرا في اسيا الوسطى والصغرى ، حتى انتهى به المطاف إلى بلاط الحمدانيين حيث شملته رعاية سيف الدولة ، وذلك بعد أن كان تعلم العربية وتتلمذ على الطبيب النصراني متّى بن يونس والفيلسوف النصراني أيضا يوحنّا بن خيلان . اختص الفارابـي في المنطق وألف فيه شروحـا وتعليقـات كما ألف في مجـال السياسـة والاخلاق وعلم النفس الميتافيزيقا والرياضيات والكيمياء والعلوم الطبيعية والموسيقى ، وكان شديد الحماس للنظرية الافلاطونية المحدثة في الجوهر ، وقد احتل مكانة عظمى في حقل الدراسات العقلية إلى حد يمكن القول معه إن كل ما هو موجود عند ابن سينا وابن رشد من بعده موجود في تعاليم هذا الفيلسوف العظيم الذي كان أول من جعل غايته الكبرى التوفيق بين الحكمة والشريعة .

ولا يفهم تقدم الدراسات الهلّينية في القرن الثالث والرابع والخامس إلا بربطه بالمحيط الشيعي الذي تطورت فيه هذه الدراسات والذي شجع الفلاسفة وحماهم . والكاتب هنا يبدو شديد التعلق برأي كثيرا ما يردده وهو أن السنّة كانت أساسا محافظة بل رجعية بينما كان الشيعة متفتحين على الدراسة والنظر (21) ، وهذا ما يجعله يتوسّع في تعداد فرق الشيعة (من اثني عشرية

(21) وهذا ما يذهب إليه دي لاسي أيضا في كتابه عن الفاطميين :
A Short History of the Fatimide Caliphate, London 1923.

إلى إسماعيلية إلى سبعية من قرامطة وفاطميين الخ ...) وتفصيل القول في نظمهم ومذاهبهم مؤكدا على دور الداعي عبد الله بن ميمون في محاولته ارساء أركان دين فلسفي رفيع ومدى تأثير «تعليمه» في أقوال مختلف الفرق ، وينهي هذا العرض بالتوقف عند مشكل إخوان الصفا ورسائلهم التي نقل آراءها وتعاليمها إلى إسبانيا مسلم بن أبـي القاسم المجريطي (م 395 أو 396هـ) .

ويأتي في خاتمة العقد من يسميه دي لاسي «أعظم إنتاج في آسيا لاختمار الفكر الحاصل من الدراسة العامة للفلاسفة الارسطيين والافلاطونيين المحدثين» يعني أبا علي الحسن بن سينا (م 1027/428) ، فيخصص الكاتب صفحات كاملة لنشأته ودراسته وتآليفه وخاصة منها كتاب الشفاء ورسالته في المنطق والفلسفة وكتاب النجاة (وهو ملخص كتاب الشفاء) وأخيرا كتاب القانون في الطب وهو عرض شامل لتعاليم جالينوس وابقراط أصبح فيما بعد المستند الطبي الرئيسي في أروبا الغربية بعد ترجمة جيرار الكريموني Gérard de Crémone له إلى اللاتينية ، واحتل مكانا ممتازا في جامعة مونبيلييه Montpellier ولوفان Louvain حتى عام 1650م .

ويرى المؤلف أن ابن سينا آخر عظام فلاسفة الشرق ويعتبر أن لنهاية الفلسفة في آسيا عند المسلمين سببين أساسيين وهما ارتباطها الشديد «بإلحاد الشيعة» من جهة ، وتغلّب العنصر التركي «السني المتزمّت» الذي أفشل كل ميل إلى العقلانية من جهة أخرى . وقد ترك هذا آثارا ثابتة في الإسلام في آسيا الصغرى في مجالين إثنين هما «الاسكلائية» السنّية والتصوف .

يذهب دي لاسي في تفسيره نشأة التصوف وتطوره مذهبا يكاد يتلخص في الجملة الأولى من الفصل السابع (22) حيث يقول : «نشأ التصوف الإسلامي ، الذي أضحى بارزا منذ القرن الثالث للهجرة نتيجة للمؤثّرات

(22) من ص 155 إلى ص 179 ، وعنوانه : «التصوف» .

الهلّينية إلى حد ما » وتكاد تكون بقية الفصل محاولات لإقامة الدليل على هذه النظرية .

فبعد تحديد معنى التصوّف ومفهوم السلوك الصوفي والفرق الكبير بينه وبين الرهبانية عند النصارى ، يحوصل مختلف أطواره إنطلاقا من معنى النسك ومرورا بالتزهد إلى ظهور « التصوّف الجديد » في القرن الثالث الذي أضحت فيه التأثيرات الافلاطونية المحدثة بيّنة على وجه العموم كما تسربت إليه تأثيرات مانوية ومزدكية في العراق وفارس ، وأخرى بوذية في آسيا الوسطى .

ثمّ يستعرض لوحات يعرّف فيها بأشهر الصوفيين وأبرز فرقهم ، من ذي النّون المصري (م 245هـ) وتلميذه الجنيد (م 297هـ) وزميله البسطامي (م 260هـ) إلى الحلاّج (م 309هـ) والشبلي الخراساني (م 335هـ) المنحدرين من أصل زرادشتي ، ملمّحا إلى أشهر الفرق كالعلوانية والرفاعية والجباوية والقادرية والبدوية والسهروردية ، ثم يتبسط قليلا في ضبط أهم ما اتّحدت فيه كل هذه الفرق من المباديء الاعم تطبيقا وهي ثلاثة حسب زعمه : الأول أن الحقيقة الوحيدة في التصوف والثاني أن الله وحده موجود والثالث أن غاية النفس الاتحاد مع الخالق ، وبيان ما أدخلته من أذكار وصلوات دائمة واعتماد على التوكل وقول بالحلول والفناء في ذات الله ، وبيّن أخيرا كيف يأتي الغزالي (م 505هـ) فيتبوأ التصوف بفضل إشعاعه مكانة رفيعة بين أهل السنة ثم كيف ينتقل التصوف في القرن السادس إلى إسبانيا فيفرض نفسه مع ابن عربي (م 638هـ) حتى يأتي القرن السابع فيظهر جلال الدين الرومي ويطبع التصوف بطابعة الخاص .

وبما أن المؤلف يرى رأي من يقول إن التصوف بديء بذي النون وختم بجلال الدين فإنه يحاول أن يبين أن من جاء بعد هذا الأخير — بمن فيهم المتأخرون كالشعراني (م 973هـ) ذي المذهب الطريف في التفكير والسلوك — إنما ردد أقواله وتوسع في آرائه أو حرّفها . وختم الفصل بالتلميح إلى أهم

التحدّيات وردّات الفعل التي تعرّض لها التصوف عبر العصور وأبرزها طبعا ردة فعل الحنبلي ابن تيمية (م 728هـ) الذي افتى في آخر حياته بعدم جواز زيارة أضرحة الأولياء والذي مهد السبيل إلى الإصلاح الوهابي .

للمؤلف رأي في نشأة « الاسكلائية » السنّية وهو الذي يبسطه في بداية الفصل الثامن (23) ، فهو يرى أن هذه النشأة كانت نتيجة للتطور الذي سيطر على القرنين الرابع والخامس للهجرة (العاشر والحادي عشر ميلادي) ، ويربط هذه « الاسكلائية » بثلاثة من الأئمة هم الاشعري والباقلاني والغزالي ، ويعتبر تطورها قد أثّر لا في الالهيات في العالم الإسلامي فحسب بل في الدراسات الفلسفية واللاهوتية في العالم المسيحي اللاتيني ، وشاهده على ذلك أن الكتّاب « الاسكلائيين » المسيحيين ، وعلى رأسهم القديس توما الاكويني Saint Thomas d'Aquin ، عندما شرعوا في دراسة شرّاح ارسطو ، رأوا في الغزالي أكبر مفكري الإسلام وترجموا تعاليمه إلى اللاتينية .

يرجع الكاتب إلى أواخر القرن الثالث بداية هذا التطور الذي أفسح المجال أمام انطلاق المذهب « الاسكلائي » السنّي ، ويعزوه إلى حد كبير لفشل المأمون في محاولته فرض العقلانية على رعاياه ولرفض أهل السنة كل ما ظهر من بدع على يد المعتزلة والقائلين بتعاليم افلاطون وارسطوطاليس ، مما جعل الفكر السني — الذي ازداد رجعية وانغلاقا ابتداء من القرن الثالث — يعيش منعزلا عن الفلاسفة والمعتزلة من جهة وعن الشيعة والمتصوفة من جهة أخرى .

كل هذا يمهد به دي لاسي إلى الحديث عن علم الكلام ونشأته التي ينسبها إلى محاولة إيجاد طريقة في الدفاع عن العقائد السلفية السنية الحقيقية من قبل بعض المعتزلة الذين كانوا أكثر محافظة والذين أرادوا العودة إلى نقطة انطلاق سنية ، وهكذا بدأت تدل لفظة « الكلام » على استعمال علم الالهيات

(23) من ص 179 إلى ص 192 ، وعنوانه : « اسكلائية أهل السنة » .

من أجل الدفاع عن العقائد السلفية ضد الأقوال الالحادية التي كانت شائعة آنذاك إلى أن صارت تدل على علم الالهيات الفلسفي عموما عند أهل السنة .

ويمثّل المرحلة الأولى في تأصيل علم الكلام في البيئة السنية ، وبالعراق على وجه التحديد ، أحدُ كبار المتكلمين – ومؤسس « الاسكلائية » الإسلامية عند دي لاسي – وهو الإمام الأشعري (م بين 320 و330هـ) ، وبدرجة ثانية الماتريدي (م 333هـ) بسمرقند والطحاوي (م 321هـ) بمصر .

وبعد التلميح إلى ما لقيه الأشاعرة من معارضة وأحيانا من اضطهاد وإلى مواصلة مجهود الأشعري على يد الباقلاني (م 404هـ) في المرحلة الثانية ، يتخلص المؤلف إلى تحليل أقوال الأشاعرة بإطناب والإشادة بدور الغزالي في إقرار أسس علم الكلام إقرارا نهائيا في القرن الخامس الهجري ، مما جعل التيار الكلامي يدخل رسميا في حظيرة البيئة السنية . ويلخص دي لاسي دور الغزالي في إدخاله شكلا علميا على التصوف وإشاعته آستعمال الفلسفة وجعل هذه الأخيرة في مركز ثانوي بعد علم الإلهيات وإعادة عنصر الخوف من الله إلى الصدور .

ويختم هذا الفصل الثامن بذكر ما كان للغزالي من تأثير في الحركة الصوفية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي وما كان من معارضة لها من قبل بعض الحركات ذات « الطابع الرجعي » ، على حد قوله ، كالوهابية والسنوسية .

وفي الفصل التاسع (24) حلل المؤلف ظروف آنتقال الفلسفة الهلّينية من المشرق إلى المغرب فمهّد للكلام عن هذا الإنتقال أولا ببسطة تاريخية ضافية تحدث فيها عن شمال افريقيا قبل الغزو الإسلامي وعن فتح افريقية والمغرب بعد فتح مصر ، وعن آنتشار الدين الإسلامي بين البربر ، ثم عن سياسة العرب نحو هؤلاء وانقلاب الربوع المغربية إلى ملجأ « للفرق الالحادية » والسلالات

(24) من ص 193 إلى ص 220 ، وعنوانه : « الفلسفة المغربية » .

الملكية المغلوبة ، وأخيرا عن فتح إسبانيا وتأسيس الدولة الأموية بها وبقاء الأندلس ترنو إلى ثقافة المشرق رغم آنتشار معالم الحضارة في أرجائها ، على حدّ رأيه .

ثم واصل هذا التمهيد بالتعريف بمقومات البيئة الفكرية والروحية في الأندلس ، مؤكدا على ميل العلماء المسلمين في إسبانيا إلى «السلفية المتحجرة» والإعتصام «بالمحافظة المتزمتة» ، معُرِضين عن النظر الفلسفي الشائع في الشرق ، رغم آتصالهم الوثيق به عن طريق الرحلة العلمية والحجّ ، مما جعل آهتمامهم يكاد يكون محصورا في الشريعة وتفسير القرآن ودراسة الحديث . وخير من يتمثّل فيه الطابع الرجعي ، في نظر دي لاسي ، هو ابن حزم (م 456هـ) بمذهبه الظاهري ومناهضته للمعتزلة والأشاعرة .

وينتهي التمهيد بنبذ عن الحكم الأموي وعن « عصر الفوضى » الذي آنقسمت فيه الخلافة الأموية إلى دويلات والذي آل فيه الأمر إلى تدخل المرابطين ثم الموحّدين بعدهم لنجدة أهل الأندلس من غائلة الغزو النصراني ، وعن بقاء الإتجاه الفكري في عهد المرابطين آتجاها محافظا — كما كان في عهد بني أمية وملوك الطوائف — على النمط العربي التقليدي ، رغم ظهور بوادر فلسفية في الآفاق .

وأخيرا نصل إلى رأي دي لاسي في آنتقال الفلسفة من المشرق إلى الأندلس ، وهو يتلخص في أن هذا الإنتقال تم من المعتزلة في بغداد الى مسلمي إسبانيا عن طريق اليهود . وهذا يجره إلى عرض معلومات مفيدة عن تاريخ اليهود بإسبانيا وعن منزلتهم في المحيط الغوطي وما فرضه عليهم مجمع البيرا (303 — 304م) من تضييقات آلت أحيانا إلى ألوان من الإضطهاد ، وعن معاضدتهم للفاتحين المسلمين وازدهار شؤونهم في العهد الإسلامي ، سواء في ذلك عهد بني أمية أو ملوك الطوائف وحتى عهد المرابطين والموحدين ، حيث بلغوا أعلى المراتب في الحياة السياسية والإقتصادية والإجتماعية .

ويفسّر آنتصاب اليهود كواسطة بين المشرق والأندلس في انتقال التفكير الفلسفي بأمرين هامين وهما : أولا آنطفاء جذوة الفلسفة في المشرق بعيد وفاة ابن سينا بحيث أصبحت إسبانيا الملاذ الوحيد للفلاسفة المسلمين ، خصوصا بعد أن باتت مصر ، وهي التي كانت أرض التسامح في عهد الفاطميين وما بعده ، بلدا ينظر إليه بعين الريبة باعتباره مأوى للكفر ولجميع صور الشعوذات التي لا تتفق والجو الجدّي الفلسفي ، وثانيا بما كان لمدرسة سورا التي أسسها سعيد الفيّومي ، اليهودي المصري وليد البيئة المعتزلية (في بعض المراجع سعديا بن يوسف ، م 331هـ) ، على نهر الفرات ، من تأثير في اليهود الاشكنازيين العائشين في شمال ووسط أوروبا والذين كان كنيسهم في الأرض المسيحية مجبرا على أن يكون على آتصال وثيق بكنائس أشقائهم الصفاريين الذين بقوا يعيشون في بيئة عربية إسلامية ، وخصوصا منهم من كان يقيم في بلاد الرافدين .

وهنا يبرز دي لاسي الدور الذي لعبه حسداي بن شَبْروط Hasdaï Ben Shabrut (م 360 أو 380هـ) طبيب عبد الرحمن الناصر في غرس روح النظر والبحث في الجالية اليهودية الأندلسية ، بتأسيسه مدرسة محلّية في قرطبة للدراسات الربانية متفرعة عن المدارس اليهودية بالعراق . ويصرّح الكاتب بأن أول زعيم للفلسفة الإسبانية هو اليهودي سليمان بن جَبِرُول (م 450هـ) — Avencébrol عند الإفرنج — وهو الذي أدخل الافلاطونية المحدثة إلى الأندلس .

ويستشهد المؤلف على ما يقول بأن ظهور أول فيلسوف مسلم في إسبانيا لم يكن إلا في مطلع القرن السادس . وهذا الفيلسوف هو ابن باجّة (م 538هـ) — Avempace عند الافرنج — الذي عاصر الغزالي وأكمل عمل الفارابي وطوّر التفسير الافلاطوني المحدث بأسلوب متزن ، فكان له أثر عميق في المفكرين « الاسكلائيين » المسيحيين كتوما الأكويني والبيرتو الكبير Albertus Manus.

وينتقل الكاتب إلى العهد الموحدي الذي سيكون له شأن في تطور الفلسفة في الأندلس، ويذكر أنه بعد وفاة ابن باجّة بسنوات قليلة دالت دولة المرابطين وحلّت محلّها دولة الموحّدين التي ترتبط نشأتها، كما هو معروف ، بشخصية ابن تومرت (م/ 524 ﻫ) وهي مزيج من التعصب والعلم « الاسكلائي »، إذ هو الذي أدخل إلى مراكش أفكار الشيعة وفي الوقت نفسه « اسكلائية » الغزالي، كما ترتبط بقيام عبد المؤمن بالأمر بعد وفاته واستيلائه على امبراطورية المرابطين بأ كملها .

إلا أن حكم الموحدين بدأ معه عصر من التعصب والإضطهاد الديني كان من نتائجه هروب اليهود إلى إفريقيا أو إلى بروفانس Provence والمسيحيين إلى مملكة قشتالة في الشمال . والغريب في الأمر أن النظر الفلسفي الإسلامي عرف عصره الذهبي في عصر هؤلاء الحكام الموحدين الذين كانوا لا يعرفون إلى التسامح سبيلا . ويعلل دي لاسي هذا التناقض بأن الحكام الموحدين إنما كانوا يفرضون رسميا أشد مذاهب أهل السنة تزمتا في السلوك وأكثرها رجعية في التشريع على العامة من رعيتهم في حين كانوا يتركون للفلاسفة حرية في النظر والقول والتأليف كبيرة جدا ، على نقيض ما كان يمارسه الحكام الأتراك في آسيا من تشديد ومضايقة .

وهذا ما يفسّر ظهور أحد أئمة الفكر الفلسفي في عهد الموحدين بالأندلس وهو ابن طفيل (م 581ﻫ) الذي كانت تعاليمه كتعاليم ابن باجّة رغم تغلّب العنصر الصوفي عنده ، وظهور « أعظم فلاسفة العرب على الإطلاق » ، وآخرهم في الواقع ، وهو ابن رشد — Averroes عند الافرنج — (520 — 595ﻫ) الذي قدمه صديقه ابن طفيل إلى الأمير الموحدي أبي يعقوب (م 548ﻫ) .

وبما أن ابن رشد يمثل حلقة الوصل بين الفلسفة الارسطية وأروبا المسيحية في العهد الوسيط ، فإن دي لاسي يتناول شخصية هذا الفيلسوف بالتحليل من

جوانبها المتعددة ، فيذكر كيف أن ابن رشد شغل عدة خطط قضائية في مدن مختلفة وعيّن طبيبا في بلاط أبي أيوب ، وكيف أنه حوكم بالكفر ونفي من قرطبة في عهد أبي منصور يوسف الموحدي ، ثم أُبطل أمر النفي عنه فظهر من جديد في البلاط . ويؤكد دي لاسي على أن ابن رشد لم يكن له أثر عظيم بين المسلمين في ذلك العهد ، إذ أن اليهود هم الذين كانوا معجبين به وهم الذين كانوا وسيلة التعريف به في العالم المسيحي اللاتيني ، وعلى أن شهرة ابن رشد بين اليهود « والاسكلائيين » المتأخرين إنما كانت شهرة شارح لارسطو « الذي يعتبره ابن رشد اسمى إلهام ربّاني للإنسان » ، ولا يغفل الكاتب آستعراض مؤلفاته في الطب والتشريع والفلك والنحو والإلهيات والمنطق وأهم آرائـه ملمحـا إلى معارضته للمتكلميـن الذين رد على إمامهم الغزالي في كتابه « تهافت التهافت » .

وبوفاة ابن رشد « ينتهي كل ذاك النسق اللامع من الارطوطاليسيين العرب » ، ولئن ظهر بعده بعض المفكرين باسبانيا كمحيي الدين بن عربي (م 638هـ) أو عبد الحق بن سبعين (م 668هـ) ، وكلاهما عالم متصوف ، إلا أن واحدا منهم لم يبلغ شأوه ، وعلى كل فإن جذوة التفكير الفلسفي — وخصوصا الارسطي منه — ستنطفيء بالأندلس بنهاية دولة الموحدين .

والفصل الموالي (25) الذي يبرز دور اليهود الأساسي في نقل الفلسفة من اسبانيا إلى أروبا المسيحية الوسيطة مليء بالفوائد التي قد تكون غريبة عمّن كان قليل الصلة بالدراسات العبرية المتعلقة بالعهد الوسيط ولا يقلّ أهمية عن الفصلين الأول والرابع الذين خصصهما الكاتب لتحليل مكانة النصارى السّريان ، من نساطرة ويعاقبة ، وكذلك اليهود في الشام والعراق ، والزرادشتيين في فارس ، في نقل الكتب الفلسفية والعلمية من اليونانية إلى السريانية فالعربية .

(25) وهو العاشر (من ص 221 إلى ص 231) وعنوانه : « النقلة اليهود » .

فبعد التذكير بما احتله ابن جبيرول من منزلة مرموقة في حركة النقل هذه التي جعلت الإسلام في اسبانيا على اتصال بالدراسات الفلسفية ، إذ كان دوره في إدخال فلسفة ارسطو في البيئات اليهودية بالأندلس شبيها تماما بدور سعيد الفيومي في إدخال مناقشات المعتزلة بين اليهود في العراق ، بيّن دي لاسي كيف أن اليهود — الذين لا يشكل في الحقيقة جلّ كتابهم اللاحقين جزءا من النسق العادي للطلاب الارسطوطاليسيين ، بل اقتصروا على الدراسات اليهودية — قد تجاوزت مشاركتهم النطاق الطائفي ، ذلك أنه نشأت بين مفكريهم بالأندلس مدرسة رشدية حقيقية كانت الوسيلة الرئيسية في إدخال نظريات ابن رشد إلى « الاسكلائية » اللاتينية .

يرى دي لاسي أن نقل الفلسفة من البيئات العربية إلى البيئات اللاتينية تم على مرحلتين إثنتين : ففي أولاهما آنتقلت المادة العربية آنتقالا مباشرا وكانت الكتب المنقولة هي تلك التي نالت أهمية رئيسية في الإسلام ، وفي الثانية كان الإنتقال على أيدي اليهود وكان آختيار الكتب والمتون المنقولة في هذه الفترة متأثرا « بالاسكلائية » اليهودية التي كانت مزدهرة في ذلك العهد .

ويخصص الكاتب حديثا مطولا « للاسكلائية » اليهودية التقليدية التي يعتبر أن مؤسسها يهودا هال ليفي (م 1145/540) . عاش هذا الأخير في عهد المرابطين ومطلع عهد الموحدين وعرفت تعاليمه من خلال كتابه « سفر الخزري » (وهو مجموع خمس مقالات في شكل محاورات) واشتهر بردوده على الفلاسفة وكذلك على المتكلمين في محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين آخذا بذلك موقفا أكثر رجعية من الغزالي . وبجانب الإلهيات عرف اليهود في اسبانيا بصورة خاصة كأطباء ووسّعوا أبحاث الأطباء العرب الذين كانوا بدورهم تلاميذ للنساطرة واليهود في المشرق ، واشتهر من بين هؤلاء « اليهودي » ابن زهر (م 1199/595) الذي كان ينتسب ، حسب زعم دي لاسي ، إلى إحدى الأسر اليهودية التي استقرت في إشبيلية وذاع صيتها في الطب .

أما الفلسفة فلم تتبوّأ مكانها السامي بين اليهود إلاّ بظهور أبي عمران موسى بن ميمون (26) (م 1204/601) الذي وطّد أركان المدرسة الرشدية اليهودية ونقل أعمال ابن رشد إلى العالم المسيحي اللاتيني . لجأ هذا الفيلسوف إلى مدينة فاس مع أسرته ، ومنها هاجر إلى مصر ، وألف بالعربية كتبا عديدة أشهرها « دلالة الحائرين » الذي تعكس فيه تعاليمُ ابن ميمون صورة معدلة للمذهب الفلسفي الذي طوره الفارابي وابن سينا . وابن ميمون معروف بأنه هو ناشر فلسفة ابن رشد الذي كان يسميه تلاميذه من اليهود « نفس وعقل ارسطو » ، حتى أنه قلما توجد مخطوطة يهودية لارسطو دون أن يكون عليها شرح لابن رشد الذي آعتبره « الاسكلائيون » اللاتينيون آخر الشرّاح الثقات لارسطو .

ثم كان الإضطهاد الموحدي وكان من نتائجه فرار اليهود من الأندلس ، فمنهم من نزح إلى إفريقيا وظل طبعا يتكلم العربية ، ومنهم من التجأ إلى الشمال فاستعمل اللهجة المحلية في بروفانس ولانكدوك . لكن هؤلاء الاخيرين اتخذوا من العبرية — وهي « عبرية حديثة » متأثر نحوُها بالنحو العربي إلى حد بعيد — لغة للعلم والدراسة ، على غرار اللاتينية عند الافرنج . وهكذا حلت العبرية عند يهود شمال الأندلس وجنوب أوروبا محل العربية واستعملت خصوصا في ترجمة آثار الأطباء والفلاسفة .

وأولى الترجمات إلى العبرية هي التي تمّت على يد أسرة يهودا بن طبّون واشتهر منهم صموئيل بن طبّون (م حوالي 1260م) الذي صنف « آراء الفلاسفة » وهي مجموعة متناسقة من آراء ابن رشد وغيره من الفلاسفة المسلمين، وأكبر جزء من عمل هذه الأسرة قام به موسى بن طبّون الذي ترجم إلى العبرية معظم شروحات ابن رشد وبعض مصنفات من آثاره الطبية وكتاب ابن

(26) وهو Maimonides المشهور في القرون الوسطى .

ميمون « دلالة الحائرين » . وكان من نتائج رغبة فريديريك الثاني ملك صقلية في تعريف الغرب بآثار العرب أن أحاط برعايته يعقوب بن أبي ماري ، وهو صهر صموئيل بن طبّون وكان يقيم بنابلي Naples ، وأمدّه بالمال فترجم إلى العبرية شروح ابن رشد واورغانون ارسطو .

وفي القرن الثالث عشر ظهرت مجموعة متصلة من العلماء اليهود الذين ترجموا آثار الفلاسفة العرب وخصوصا ابن رشد ، ففي عام 1247م نشر يهودا بن شلومو كوهين الطليطلي كتابا بالعبرية عنوانه « بحث في الحكمة » وهو عبارة عن دائرة معارف ارسطية مبنية على تعاليم ابن رشد ، ثم جاء بعده سام توف بن يوسف فلاقويرا الذي ردد تعاليم ارسطو في مقالاته ، وجمع نفس الاثار بعده غرسون بن شلومو في كتابه « باب السماء » ، وحوالي 1257م نقل سليمان بن يوسف بن أيوب وهو من اليهود الذين نزحوا من غرناطة إلى بيزيير Béziers نص شرح ابن رشد لكتاب السماء وفي 1284م ترجم زراخيا ابن اسحق البرشلوني شروحات ابن رشد على الطبيعيات والميتافيزيقا .

وفي القرن الرابع عشر ترجم قالونيموس بن قالونيموس بن فير شروحا لابن رشد على كتب عديدة لارسطو ، وفي نفس الفترة أعد قالونيموس بن داود بن تادروس ترجمة عبرية لتهافت التهافت . وأخيرا حوالي 1321م أعد الحاخام صموئيل بن يهودا بن ميشولام ترجمات عبرية لشروحات ابن رشد . فالقرن الرابع عشر هو الذي ترجمت فيه الكتب الفلسفية من العربية — وأحيانا من اللاتينية — إلى العبرية .

وفي القرن التالي ، حيث ظل ابن رشد يدرس في المعاهد بأروبا ، عرف من شراحه يوسف بن سام طوب من سيقوفيا ، واليس دي ماديغو الذي كان يعلم في بادوا Padoue أواخر القرن الخامس عشر وكان كما يقول رينان « آخر رشدي يهودي عظيم » .

والقـرن السادس عشـر هو الذي سيشهـد الإضمحلال النهائي للرشدية اليهودية . فقد بدأت ضدها ردود فعل كاستخدام الحاخام موسى الموسنينو (م 1538م) تعاليم الغزالي لمعارضة ابن رشد ، كما بدأ الرجوع إلى الإهتمام بافلاطون بحيث انطفأت جذوة الرشدية وبالتالي جذوة الارسطية ، مما جعل الفلاسفة المتأخرين من اليهـود مثل سبينوزا Spinoza عديمي الصلـة بالقرون الوسطى ، لأنه بدأ يطغى على الاثار اليهودية المتأخرة تيار الفكر غير اليهودي الذي ظهر بعد النهضة .

تتبعنا في الفصول العشرة السابقة الطريق التي سلكتها الفلسفة الهلّينية من الاغريق إلى السوريين ومن السوريين إلى المسلمين الناطقين بالعربية ثمّ من العالم الإسلامي في المشرق إلى أقصى المغرب والأندلس . وفي هذا الفصل (27) يبلغ مطافنا معها إلى العالم اللاتيني الذي دخلته عن طريق الأندلس المسلمة الناطقة بالعربية .

وفي بداية هذا الفصل حدد دي لاسي مفهوم عبارة العالم اللاتيني وهي ، آصطلاحا ، مجموعة ثقافية اشتركت في إعداد حضارتها ، آنطلاقا من التراث اللاتيني ، شعوبٌ مختلفة بقيت اللغة اللاتينية فيها لغة العلم عند رجال الكنيسة والطبقات المثقفة ، بجانب لهجات محلية ، من أصل لاتيني وغير لاتيني ، كانت شائعة بين طبقات العامة .

ويرتبط آنتقال المادة العربية إلى هذا المحيط اللاتيني الذي كانت ثقافته على آتصال دائم بالثقافة الإسلامية ، بوجه خاص بشخصية ريمون Raimond الذي تولى من 1130م إلى 1150م منصب رئيس أساقفة طليطلة وبالتالي رئيس أساقفة اسبانيا قاطبة باعتبار أن طليطلة أصبحت عاصمة للبلاد الأسبانية منذ أن اتخذ منها ، سنة 1085م ، الفونس السادس ملك قشتالة قاعدة لملكه . فقد أسس

---

(27) الفصل الحادي عشر ، من ص 233 إلى ص 250 ، وعنوانه : « أثر الفلاسفة العرب في الاسكـلائية اللاتينية » .

ريمون هذا مجمعا للمترجمين في طليطلة رغبة منه في جعل الفلسفة في متناول المسيحيين ، وكلف برئاسته رئيس الشمامسة دومينيك قونديسالفي Dominique Gondisalvi وعهد إليه وإلى جماعته بإعداد ترجمات لاتينية لأهمّ الكتب العربية في الفلسفة والعلوم ، فترجمت تآليف عديدة لارسطو وكذلك الشروح التي جعلها عليها الفارابي وابن سينا .

كانت طريقة الترجمة طريقة آلية ، تتلخص في وضع المترجم ، الذي كان له دور ضئيل جدا ، الكلمات اللاتينية فوق الكلمات العربية ، ثم في مراجعة كبير التراجمة ، وهو صاحب الدور الرئيسي ، للنص المنقول للتأكد من صحة الجمل من الناحية النحوية ، وقد ظل تركيب الجمل والكلمات يتم على النمط العربي ، حتى أنه إذا استغلق معنى كلمة عربية نقلت حرفيا إلى اللاتينية . وبفضل هذا المجهود الأساسي الإنطلاقي لم تمر ثلاثون سنة على تاريخ تأسيس هذا المجمع حتى كانت مادة فلسفية ضخمة قد راجت في اسبانيا وفي الغرب المسيحي عموما ، من ذلك مثلا أن الارغانون المنطقي لارسطو صار قيد الإستعمال في باريس التي كانت انذاك مركز الفلسفة « الاسكلائية » — التي بدأت تسيطر على اللاهوت المسيحي — والتي نشبت بها في القرن الموالي (الثالث عشر) مجادلات عديدة حول موضوعات كتلك التي كانت سبب الجدال بين العرب من فلاسفة ومتكلمين .

أما التطور اللاحق لحركة النقل هذه فقد جرى على مراحل ثلاث : الأولى هي مرحلة التعرف إلى باقي نصوص ارسطو وذلك بترجمتها عن العربية ، والثانية هي مرحلة الترجمة عن الإغريقية بعد سقوط القسطنطينية في أيدي اللاتين سنة 1204م ، والثالثة هي مرحلة التعرف إلى الشرّاح العرب . وقد زاد الحركة ازدهارا في القرن الثالث عشر ظهور بعض العوامل التشجيعية ، كانتصاب فريديريك الثاني إمبراطورا وتأسيس هذا الملك ، المعجب إعجابا بالثقافة العربية ، سنة 1224م ، لجامعة نابلي التي جعل منها أكاديمية لنقل العلوم العربية

إلى العـالم الغربـي المسيحـي مباشـرة عن طريـق اللاتينيـة أو عن طريق العبرية واللاتينية ، ومنها أيضا تشجيعه لميخائيل سكوتس Michel Scotus على التحول إلى مدينة طليطلة عام 1217م لترجمة شروح ابن رشد على عدد من كتب ارسطو بإعانة اليهودي اندراوس ، وفي آخر تلك الفترة ترجم الألماني هيرمان ، الذي كان يعيش في طليطلة ، مختصرات للفارابي وابن رشد ، وهو الذي يصف بيكون Bacon ترجماته بأنها « بربارية » إذ أنها تنقل الأسماء عن العربية نقلا حرفيا وأحيانا حتى بتنوينها !

وما ان كان منتصف القرن الثالث عشر حتى كانت جميع آثار ابن رشد الفلسفية قد ترجمت إلى اللاتينية وبدأت تلقى ذيوعا كبيرا ، خاصة في الدوائر الكنسية . ومن كبـار المسؤولين على هذا الذيوع وليـم الاوفرنيـي William d'Auvergne الذي كان مطرانا بباريس والذي عارض فيما نشره العديد من آراء ابن رشد ، لكنه أنصفه بأن اعتبره المعلم الأكثر صوابا و « المدافع الحقيقي عن الحقيقة» . وقد تم ذلك في الفترة التي أصبح فيها « للأخوة » Les Frères سلطة على الجامعات مما جعلهم يتولون القيادة فيها ، فقد غيروا طريقة الإستفادة من ارسطو وشراحه وجعلوها أكثر حرية وبحثوا عن أكثر النصوص جدة ، مما جرهم إلى الإستعانة بشروح الشراح العرب ، سواء في ذلك الفرانسيسكان Les Franciscains ومنهم اسكندر هال Hales (م 1245م) ، أو الدومينيكان Les Dominicains وأشهرهم البرتو الكبير Albertus Magnus (1206—1280م) ، وهو من جامعة بادوا المتفرعة عن جامعة بولونيا Bologne ، وعنه تخرج — لكن من جامعة نابلي التي أسسها فريديريك الثاني — تلميذه توما الأكويني (م 1284م) « أمير الاسكلائية اللاتينية » الذي اهتدى إلى التوفيق بين ما جاء به الفارابـي وابن سينا وما فاز به عليهما ابن رشد ، مبديا احترازه منهم جميعا ومكفرا ابن رشد في مجـال الميتافيزيقا وعلم النفس . إلا أنه كان يعتبره « سيد المنطق الذي لا يبارى » . على أن آعراضات توما الأكويني وكذلك آعتراضات شيوخه

من « الاسكلائيين » هي نفس التي كانت « للاسكلائيين » المسلمين ضد الفلاسفة العرب تقريبا .

لكن منذ منتصف القرن الثالث عشر بدأ التنديد بأفكار ابن رشد التي كانت معروفة جدا في ذلك الوقت إلى درجة أن جماعة بارزة في باريس آعتنقتها ، وكان التنديد بها على أساس أنها « نصف يهودية » . فنشر منذ ذلك الحين البيرتو الكبير وتوما الاكويني كتبا ضد مذهب وحدة العقول المنسوب إلى ابن رشد، وقد جرت مهاجمة ابن رشد مرّة أخرى عام 1277 م وكانت من قبل الفرنسيسكان رغم أنهم كانوا ، كما يقول بيكون ، في أول أمرهم ، يميلون ميلا شديدا إلى ابن رشد في كل من باريس وانكلترا .

وتُوجت هذه المهاجمة بأن اتخذ موقفا مضادا للرشدية دانز سكوتوس Dans Scotus الفرانسيسكاني (م 1308م) في مصنفاته . ومع ذلك فقد ظلّت تجلب الإهتمام طيلة القرن الرابع عشر (28) في كثير من الأوساط العلمية ، وانقسم رجال الدين المسيحي في شأنها إلى مؤيد كيوحنا بيكونثروب (م 1346م) John Beconthrop الملقب بأمير الرشديين أو بولس البندقي Paul de Venise (م 1429م) ، ومعارض كجيلس الرومي Giles de Rome الاوغسطيني . على أن الوطن الحقيقي للرشدية إنما كان جامعة بولونيا Bologne وشقيقتها جامعة بادوا (29) Padoue ومنهما آنتشر تأثير ابن رشد في كامل شمال إيطاليا بما في ذلك البندقية Venise وفيّرارا Ferrare حيث استمر تأثير ابن رشد في الطب والمنطق حتى القرن السابع عشر ، وقد يكون مهد هذا التأثير

(28) يمكن القول إجمالا ان تعويل « الاسكلائية » في شرح أرسطو كان على ابن سينا في القرن الثالث عشر ، في حين أصبح يعول في ذلك في القرن الرابع عشر على ابن رشد .

(29) بينما أصبحت جامعة مونبيلي ، حين أعيد تنظيمها كمعهد كنسي بارز في القرن الثالث عشر — ورغم أن مؤسسيها التقليديين كانوا من الأطباء العرب المطرودين من إسبانيا — ، مقرا للدراسات الطبية الإغريقية المبنية على تعاليم جالينوس وابقراط وظلت وفية للطابع اليوناني الخالص ، بحيث كان الاتجاه فيها دائما نحو اعتبار استعمال العرب للتمائم في الطب ضربا من ضروب السحر والالحاد .

لظهور المذهب العقلي والشعور المضاد للكنيسة اللذين سادا في عصر النهضة ، وامتازت بولونيا بمحافظتها على منهج عربي في دراسة الطب والتنجيم وكان معظم أطباء بولونيا وبادوا من المنجمين وكانوا يعتبرون بوجه عام من المفكرين الأحرار والملحدين . أما « الشروح العظيمة » لابن رشد فقد كانت في القرن الرابع عشر على أيدي الاخوة المريميين Les Maristes في الواقع ، ومنهم غايتانو التينائي Gaétan de Thiène (م 1465م) وهو الذي يعتبر مؤسس الرشدية في بادوا التي ظلت محافظة على الإعتدال في رشديتها بحيث نشرت بها شروح بارزة لابن رشد على يد نيفوس Nyphus (م 1495م) ، إلى أن طبعت بها أعظم طبعة للشروح الرشدية (1552 — 1553م) بتعاليق زيمارا Zimara.

ولكن بداية القرن الخامس عشر ستشهد ضد الرشدية ردة فعل في آخر مناطق نفوذها أي بادوا التي انقسمت جامعتها إذ ذاك إلى حزبين : الرشديين — أمثال قيصر الكرموني César de Crémone (م 1681م) — الذين سيظلون أوفياء للروح الرشدية كامل القرنين الخامس عشر والسادس عشر وحتى مطلع القرن السابع عشر ، رغم أن دراسة آثار المفكرين العرب انحصرت في النهاية بالجامعات الإيطالية في كتب الطب والمنطق ، والاسكندرانيين الذين تزعموا ردة الفعل المذكورة (يعضدهم في ذلك « الانسانيون » Les Humanistes أمثال توماليوس Thomaeus ، الذين نادوا بالرجوع إلى المعين الإغريقي مباشرة للتعرف على فلاسفة اليونان وعلمائهم وأدبائهم) خصوصا بعد أن كان مجمع لاتران Concile du Latran أوقف تيار المجادلات المتأثرة بآراء الفلاسفة منذ بداية القرن (1512م) .

والنتيجة العملية لنقل الآراء الفلسفية إلى جنوب أروبا تمثّلت ، في القرن الخامس عشر ، في بروز الروح المضادة للكنيسة التي ظهرت في النهضة الإيطالية والتي انتشرت في شمال إيطاليا ثم في كامل غربي أروبا كأثر من آثار الفلاسفة العرب ، وكان وصول علماء الإغريق بعد سقوط القسطنطينية بأيدي الأتراك

(1453م) وما انجر عنه من اعتناء بالتراث الفلسفي والعلمي والحضاري اليوناني العتيق ، سببا في صرف اهتمام الدارسين والباحثين إلى وجهة جديدة . ولكن الحقيقة التي لامراء فيها هي أن العنصر الموالي للعرب أيام « الاسكلائيين » كان المنبع المباشر للعنصر الفلسفي الوثني Paganisme الذي ساد كامل جنوب أروبا في عصر النهضة الأروبية .

هكذا يفسر دي لاسي ، في نهاية كتابه ، آنتقال الفكر الإسلامي ، لا العربي كما جاء في العنوان ، إلى العالم الغربي المسيحي في العهد الوسيط وإحداثه لتيار فكري مضاد للكنيسة وتمهيده الطريق للنهضة الأروبية .

فالكتاب ، كما رأينا ، محاولة أمينة وجريئة في آن واحد لبيان دور كل الجماعات التي تداولت ، عبر المشرق والمغرب وطيلة ما يزيد على العشرة قرون ، على الثقافة الهلّينية بالدرس والتطوير لتصيّرها قاعدة مشتركة للنظر في الالاهيات على أسس عقلية، وإقرار ما أسماه المترجم « بالاسكلائية » سواء أكان في ذلك البيئة الإسلامية أم اليهودية أم النصرانية . فلم يهمل فضل نصارى السريان من نساطرة ويعاقبة ، ولا دور اليهود والزرادشتيين ووثنيّي حران ، في التعريف بالفكر الارسطي من خلال ترجماتهم لآثاره ، ولا هضم نصيب العرب، بل المسلمين الناطقين بالعربية ، من معتزلة وفلاسفة ومتكلمين ومتصوفة ، في التعمق في معارف علماء الاغريق وفلاسفتهم والغوص على تعاليم الافلاطونيين المحدثين ، والإهتداء بالتأليف بين ما اختاروه من آراء هؤلاء وهؤلاء ، إلى مناهج فكرية جديدة طريفة آستخدمها كل فريق ، حسب مشاربه ، لمحاولة التوفيق بين عقله وعقيدته ، بين الحكمة والدين .

كما أنه وفّر حقا — وحقا عظيما — ليهود الأندلس وشمال إيطاليا ورجال الكنيسة « الاسكلائية » على ما بذلوه من جهد صادق ، عبر ترجماتهم وشروحهم ، لنشر التعاليم الارسطية وتعميم الروح الهلّينية في البيئة اللاتينية

خلال العهد الوسيط . فيكون بذلك « الفكر العربـي ومركزه في التاريخ » كتابا مفيدا قد لا يستغني عن تصفحه لا تطلّع الطالب الناشيء ولا فضول المتخصص من الباحثين .

إلا أن الأفكار التي عرضها دي لاسي في مختلف فصول كتابه جاءت مزيجا من المعلومات السطحية ــ التي قد لا تهم إلا المبتديء في الدراسات الإسلامية وهو أمر طبيعي ، لأن نية الكاتب ، كما نبه إلى ذلك في المقدمة ، هي وضع تأليفه بين أيدي الطلبة الانكليز الناشئين ــ والتحاليل الضافية التي قد لا يستفيد منها آستفادة كاملة إلا من كان له سابق آطلاع على أطوار تاريخ الفكر الإسلامي وكان له شيء من التضلع في التاريخ المقارن للأديان وخصوصا ما يمت منه بصلة لتاريخ الكنيسة المسيحية ومذاهبها . ثمّ ان عرض الكاتب لآرائه ــ ولعل المادة الفلسفية واللاهوتية هي التي تفرض ذلك ــ يعتريه شيء من التداخل ، وأحيانا من الإضطراب ، يجعل القاريء ، خصوصا إذا ما قاطعته آستطرادات مطولة ، يبحث بكثير من العناء عن أيسر السبل للخروج من مشاعبه .

ثمّ إن للكاتب طريقة في سرد الأحداث وبيان الأفكار قد لا تتماشى والسنن الجامعية الميالة في البحث إلى الضبط والوضوح ، وهي أنه يذكر مصادره حينا ويغفلها أحيانا ، مقتصرا في جل الاحايين على ذكر آسم مؤلف (30) دون تسمية كتابه أو العكس ، خاصة والكاتب في كل ذلك يستشهد بمصادر علمية أو تاريخية يرجع عهد جلها إلى مطلع هذا القرن أو نهاية القرن الماضي .

وأخيرا للمؤلف مواقف قد لا يشاطره الرأيَ فيها القاريءُ ــ مسلما كان أو غير مسلم ــ ولا يجد مناصا من تأويلها إلى لون من ألوان التحامل ، ولو كان مقنّعا أو معبّرا عنه في صيغ « مهذبة » ، على النبي محمد والدين الإسلامي والعنصر العربـي ، أقل ما يقال فيه أنه نتيجة التسرع في التعميم أو ، وهذا

(30) مثلا : المقريزي ص 109 ، ورينان Renan ص 231 ، وبيكون Bacon ص 239 .

أخطر ، تحيّز إلى بعض الأفكار التي كانت – ولا تزال – نافقة عند بعض المستشرقين . فمن ذلك قوله مثلا بأن الرسول محمدا كان متأثرا بالنظريات المسيحية واليهودية (31) ، وأن الثقافة الإسلامية هي « في الأصل جزء » من المادة الهلّينية والرومانية ، وحتى الفقه الإسلامي ، حسب زعمه ، فقد صيغ وتطور من أصول هلّينية (32) ، وأن العرب سلكوا في الأمبراطورية التي أسسوها مسلك « الأغنياء الجدد » ، مقبلين على ابتزاز الخيرات وانفاقها في المتع والملذات (33) ، وأن السواد الأعظم منهم – « ولا يزالون » ! – غير ميالين إلى الإيمان والعمل بالدين (34) ، إلى غير ذلك من الآراء المنشورة عبر الكتاب والتي قد تحتاج إلى نقاش لا يتسع له هذا التقديم أو التي قد لا يؤيدها البحث العلمي الحديث (كتحامله الشديد على « عنصرية » بني أمية أو « رجعية » أهل السنة الذين يمتاز عليهم الشيعة ، على حد قوله ، بالتفتح على العلم والفلسفة وأهلهما (35) ، أو التي تتنافى وما أجمع عليه كافة المؤرخين (كنسبته اليعاقبة الى يعقوب السروجي Jacob of Serugh وهو أسقف بتنان من مقاطعة سروج بالفرات المتوفى سنة 521 م والمشهور بمنظوماته الشعرية السريانية عوض نسبتهم الى يعقوب بردعي Jacques Bardû ou Barday وهو أسقف الرّها الذي توفي سنة 578 م والذي اليه تنسب طائفة اليعاقبة (36) كما هو معروف ، او كنسبته ابن زُهر Avenzoar إلى عائلة يهودية كانت مقيمة بإشبيلية ... في حين أنّ هذا العالم الأندلسي كان سليل أسرة مسلمة) (37) .

---

(31) انظر تفسيره إلى ما تشير إليه « أم الكتاب » أي سورة الفاتحة ، ص 72 .
(32) المقدمة ، ص 6 .
(33) انظر ص 63 .
(34) انظر ص 60 .
(35) انظر ص 127 .
(36) انظر ص 37 .
(37) انظر ص 224 وقارن بما جاء مثلا في دائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة الأولى ، الجزء الثالث ، ص ص 1002 – 1003 .

أما ترجمة الكتاب إلى العربية – وهي التي لم تتم إلا بعد مضي ما يقارب نصف القـرن من ظهور الكتاب في طبعتـه الأنكليزية الأولى – فقد بـذل فيها صاحبها جهدا كبيرا برز في نقل المصطلحات الفلسفية نقلا دقيقا ، وفي تأدية أدنى انعطافات تفكير المؤلف بكل أمانة ووضوح ، وفي التعليق على بعضها تعليقا وجيها رصينا لا تحامل فيه ولا مجاملة . فهي مساهمة جليلة في إطلاع القارىء العربـي على ما يكتب في لغـات أعجميـة عن حضارة أجـداده من دراسـات وبحـوث – وإن تقـادم عهدها واحتاجـت إلى المراجعـة والتنقيـح والتجديد (38) – كهذا البحث الذي يعرف بدور الفكر العربـي الإسلامي عبر العهد الوسيط في تمهيد سبيل النهضة الأروبية الحديثة وحتى المعاصرة . ولا ينقـص من قيمـة هذه المساهمـة لاخطـأ الطبـع مهما تعـدد ولا زل القلـم وإن تكرر (39) ، ولا إسقاط قائمة المراجع الواردة في آخر الأصل الانكليـزي والتي كانت تعين القارىء العربـي إعانة عظيمة لو ذيُلت بها الترجمة .

---

(38) راجع تعليقنا رقم 2 أعلاه .

(39) نذكر منه على سبيل التنبيه :

ص 120 : تاريخ وفاة الـكندي 260 ه بينما يصبح 265 ه في صفحة 125 .
ص 136 : « الذين كان توقيعهم كاف » عوض « كافيا » .
ص 169 : « ولـكل هذه الطرق منهاجا خاصا » عوض « منهاج خاص » .
ص 169 : « وكان لهم عددا من المربين » عوض « عدد » .
ص 203 : « فقد كان هناك اتصالا وثيقا » عوض « اتصال وثيق » .
ص 204 : « الصواب في كتابة « بروفانس » بالفرنسية Provence لا Province
ص 206 : « وكان أول زعيم للفلسفة الاسبانية يهودي يدعى أبو أيوب » والصواب « يهوديا يدعى أبا أيوب » .
ص 219 : « لـكان عمل الطبيعة ضرب من العبث » عوض « ضربا » .
ص 229 : «كما أن مهمة المترجم لم تكن تحظ » عوض « تحظى » .

الشـــرط في القـــرآن

تأليف : عبد السلام المســدي ومحمد الهــادي الطرابلسي ، الدار العربية للكتـــاب ، تـــونس ، مـــارس 1980
294 صفحة .

تقديم : محمد المختار العبيدي

ألّف عبد السلام المسدي ومحمد الهادي الطرابلسي كتابا في 294 صفحة سمياه « الشرط في القرآن » وقد دفعهما إلى ذلك ما لاحظاه « من أن نحاة العرب وإن اعتنوا بالتركيب الشرطي فإنّ دراستهم إيّاه تعوزها الدّقة في كثير من المواطن كما تعوزها النظرة الشمولية إطلاقا » (الشرط في القرآن ص 9) واختارا النص القرآني دون غيره « باعتباره أقدم وثيقة مكتوبة تظافرت على تدوينها على الأقل عوامل موضوعية تاريخية عديدة فضلا عن أنه يمثل شهادة حضارية لعلها كانت بنصّها الألسني الشرارة القادحة لنشأة كل العلوم اللغوية في الحضارة الإسلامية (الشرط — ص 11) » .

ولا شك أن هذه الدّراسة — وكل دراسة من هذا القبيل — لا تخلو من صعاب ومزالق لا سيما وأنها تستلزم من صاحبها معرفة إن لم تكن دقيقة فشاملة بمختلف تفاسير القرآن وإلماما صحيحا بما تُعورف على تسميته بالقراءات ،

وهي سبع مشهورة كما هو معلوم . وفي بعض كلام المؤلفيْن ما يوهـم بهذا الإلمام وتلك المعرفة إذ يقولان : « وقد تختلف القراءات في همـزة « أن » فيجعلها قارىء مصدرية ويجعلها آخر شرطية » كما في : (أفنَضْرِبُ عنكمُ الذكرَ صفحًا إن كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِين) قرأها حفص عن عاصم بفتح الهمزة بينما قرأها نافع وحمزة والكسائي بالكسر (ص ص 11 — 12) وقد إعتمدا في عملهما المصحف الموافق لرواية حفص لقراءة عاصم وذكرا أنهما تقيّدا بنصه الحرفي (ص 12) وقالا بالحرف الواحد : « وأعرضنا عن مختلف الإحتمالات (كذا) التي يتأولها القراء الآخرون » (ص 12) وهذا كلام غاية في الغرابة واللبس ، فهل اعتبر المؤلفان قراءة عاصم هي الأصل والقراءات الستّ الباقيـة أو التّسع إذا أخذنا بالروايـة التي تقـول إنها عشـر هي مجرد إحتمالات تأوّلها القرّاء ؟ ألم ينزل القرآن بسبعة أحرف ؟ وهب كلام المؤلفيْن صحيحا فلماذا يحتجّان من حين لاخر بقراءات حمزة والكسائي والمكي نقلا عن البيضاوي ؟ وما موقفهما من قراءة نافع — المشهورة عندنا في تونس — وهو الذي روى عنه كل من ورش وقالون ؟

وجاء بعد هذا الكلام الوارد في مقدمة المؤلفيْن تمهيد تحدثا فيه عن مكانة الشرط في كتب النحاة القدامى والمحدثين ورأيا أن الشرط لم يحْظَ بمصطلح واحد يتّفق عليه جميع النحاة فهو « الشرط » بصورة عامة عند ابن يعيش وهو « الجملة الشرطية » عند الزمخشري في صدد حديثه عن أصناف الجمل، واصطلح الأنباري على تسميته بـ« الشرط والجزاء » باعتبار شطريه الإثنين ، وانعكس هذا التذبذب في المصطلح على الدراسات اللغوية الحديثة (ص 16) ولم يركن النحاة المحدثون إلى مصطلح واحد من المصطلحات المذكورة إلاّ بعد زيادة وتعديل : فقد اقرّ مؤلفو كتاب « النحو العربـي من خلال النصوص لتلامذة السنة الثالثة من التعليم الثانوي » (عبد الوهاب بكير وعبد القادر المهيري والتهامي نقرة وعبد الله بن علية) العبارة التي كان استعملها الزمخشري من قبل الجملة

الشرطية مع نعتها بالتلازمية لتلازم جملتي الشرط والجواب وأبدل ريمون طحان (الألسنية العربيـة دار الكتـاب العربـي ، بيروت 1972) لفـظ الجـزاء الوارد في مصطلح الأنباري (الشرط والجزاء) بلفظ الجواب فقال « الشرط والجواب » واعتبر جملة الشرط « ذات شقين » وفي ذلك تأكيد على تلازم جملتي الشرط والجواب واكتفى مهدي المخزومي في حديثه عن هذا البـاب بمصطلـح « جملـة الشـرط » . ويـرى المؤلفـان أن أشمـلَ هذه المصطلحـات وأكثرها اداء للمعنى هو « الجملة الشرطية » إلاّ أن هذا المصطلح لم يُغنهما رغم ركونهما إليه — عن استنباط مصطلح مركب من كلمتين وهو « التركيب الشرطي » (أنظر : الشرط في القرآن ص 17) ولكن يبدو أنّهما لم يرضيا كل الرّضى عمّا استنبطا فأعرضا عنه واثرا التوفيق بين ثلاثة مصطلحات أو أربعة ممّا ذكرنا . يقول المؤلفان في هذا الصدد :

« يمكن أن نصطلح على هذا الباب بقولنا « التركيب الشرطي » مع الإبقاء على المصطلحيـن الداليـن على جزئيـة الشـرط والجـواب ويمكـن أن نحتفظ بمصطلح « الجملة الشرطية » على أن ندقّق مدلول لفظ جملة » (ص 17) . ففي هذا التعريف نجد مصطلح جملة شرطية الذي وجدناه سابقا عند الزمخشري وأخذه عنه مؤلفو « النحو العربـي » ونجد لفظ شرط وجواب وهو ما وجدناه عند ريمون طحان وقد نقله هو بدوره عن الأنباري مع تعويض لفظ جزاء بلفظ جواب .

ووقف المؤلفان عند اختلاف النحاة في تعريف الجملة الشرطية واستعرضا مختلف تعاريفهم ولم يركنا إلى واحد منها مثلما فعلا في شأن « المصطلح » وانتهيا من كل ذلك إلى تعريف هو :

« إن التركيب الشرطي وحدة نحويّة تحمل قضيةً تنحلّ إلى طرفين ثانيهما معلق بمقدمة يتضمّنها الأول والعامل الذي تنعقد به القضية قد يكون لفظا صريحا وهو الأداة وقد يكون مظهرا نحويا في صلب التركيب وهو سياق

الطلب » (ص 23) وهو تعريف وإن بدا مشتملا على عناصر التركيب الشرطي جميعها (أداة وجملة شرط وجملة جواب الشرط) فإنّه لا يخلو من تعقيد ، ذلك أن بعض المصطلحات المستعملة في هذا التعريف هي الأخرى مصطلحات تحتاج إلى توضيح . فما المقصود « بوحدة نحوية » وماذا يفيد مصطلح المناطقة هنا « قضيّة » ؟ أليس في تعريف مؤلفي كتاب « في النحو العربـي » لجملة الشرط — وهو ما سنذكره — من وضوح الكلام واستقامة المعنى ما يكفي عن استنباط التعاريف . تقول لجنة التأليف المذكورة في تعريف الجملة الشرطية : « هي جملة مركبة تشتمل على جملتين متلازمتين مسبوقتين بأداة شرط لا يتم معنى أولاهما إلا بالثانية » (الشرط في القرآن ص 22) .

وبعد التمهيد عقد المؤلفان فصلين خصّصا أولهما لدراسة مظاهر بنية التركيب الشرطي إنطلاقا من نظريات النحاة العرب « كما تبلورت خاصة عند ابن يعيش في « شرح المفصل » وابن هشام في « مغني اللبيب » (ص ص 12 — 13) وباستقراء النص القرآني المعتمد . أما الفصل الثاني فقد خصّصاه للدراسة الوظائفية ويرى المؤلفان أنه جانب يمكن إعتباره مستحدثا بالنسبة إلى تراث العرب النحوي (أنظر ص 13) .

القسم الأول : الدراسة البنيوية :

استغرق هذا القسم مائة صفحة تناول فيه المؤلفان أدوات الشرط وهي : إن (ص ص 27 — 46) من (ص ص 47 — 54) لو (ص ص 55 — 67) إذا (ص ص 68 — 79) لولا (80 — 88) التراكيب الطلبية وهي تراكيب تفتقر لأداة الشرط وليست الألفاظ إلا « مظاهر نحوية » (أنظر ص 89 وص 90) ما (ص ص 91 — 98) إمّا ، إن ما (ص ص 99 — 108) أنّى (ص ص 109 — 110) أي أيًّا مـا (ص ص 111 — 113) حيثما (ص ص 114 — 115) مهمـا (ص 116) .

ويستخلص المؤلفان أن القرآن إحتوى على 14 أداة من أدوات الشرط وردت فيه بنسب متفاوتة جدّا ويريان أن مجموعة من الأدوات التي تذكرها كتب النحو ويقرّها الإستعمال لم يذكرها القرآن وجزَمَا بذلك قائليْن : « لم تستعمل في النص القرآني البتّة » (ص 117) ويذكران من بينها « أيّان » و« متى » في حين أن « أيان » وردت في القرآن في قوله تعالى : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا) 79/42 — 43 وورد متى في قوله تعالى : (مَتَى نَصْرُ الله ألا إن نَصْرَ الله قريبٌ) 2/214 وفي قوله : (وَيَقُولُونَ مَتَى هذا الوعْدُ إنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) 36/48 . على أنّا لا نرى شرطا في هذه الآيات الثلاث التي ذكرناها وإنّما أفادت الأداتان الإستفهام عن الزمان فقط . فأيان تكون شرطية فتجزم فعلين كأن نقول : أيّان تقمْ أقُمْ ومتى هي أيضا إستفهامية في الآيتين وتتمحّض للشرط فتجزم فعلين .

إلى جانب ذكر الأدوات في الكتاب نعثر على جداول جدّ هامة تناول فيها صاحباها بالدرس عناصر الجملة الشرطية فضبطا نوعي جملة الشرط وجملة جواب الشرط مثلما وردت في القرآن . وقد لا يذكر من الجملة الشرطية إلا عنصران إثنان : الأداة والشرط فسمياها الجملة الشرطية المختزلة (أنظر ص 40) أما إذا تقدّم جواب الشرط على الشرط فالترتيب عندهما « عكسي » (أنظر ص 38) .

القسم الثاني : الدراسة الوظائفيّة :

وقد خصّاها بـ 52 صفحة تحدثا فيها عن مختلف الوظائف التي تفيدها الجملة الشرطية ومهّدا لذلك باستعراض بعض المسائل الألسنية المعاصرة واضطرا — وقد صرّحا بذلك في المقدمة — « إلى تمهيدات نظرية وإلى استطرادات تعريفية تتعلق ببعض النظريات الألسنية المعاصرة » (ص 13)

وتوصلا إلى أمور هامة في هذا المضمار ووجدا لجميع الجمل الشرطية وظائف منها الإستئناف ومقول القول وجواب النداء والمفعول به والخبر وجواب الشرط وصلة الموصول والحال والتفسير وجواب القسم والتعليل والنعت وجواب الظرف . وهذه إستنتاجات هامة لم تبرز في دراسات السابقين للقرآن ولا ندري إن كان المؤلفان قد استوفيا جميع الوظائف التي يدل عليها الشرط أم أنهما اكتفيا بالوظائف الأكثر تواترا واستغنيا عمّا سواها .

ويأتي بعد هذين القسمين ثبت للآيات القرآنية التي تحتوي على الشرط وقد حرص المؤلفان على ذكرها جميعا . وكان يمكن أن يُعدّ هذا الثبت مرجعا هاما يرجع إليه طالب العلم لمعرفة الشرط في القرآن لولا الأخطاء التي تسربت إليه وهي لا تحصى ولا تعدّ أفسدت في الكثير من الأحيان معاني الآيات . وهي أخطاءٌ ، مصحف دار المعارف بمصر منها براء (وهو المصحف المعتمد) وليست هي — كما سنبيّن ذلك — أخطاء مطبعية : فترقيم السور مضطرب وترقيم الآيات مضطرب والنص نفسه فيه تحريف . وسنحاول فيما يلي إبراز هذه الأخطاء حتى يسلم النص القراني من التحريف وترتيب السور والآيات من الاضطراب وحتّى ننبّه المؤلفين إلى هذه الأخطاء فلا يقعا فيها إذا ما أعادا طبع الكتاب ثانية .

وسَنَذْكُرُ نصّ الآية كما ورد في ثبت المؤلفين ثم رقم السورة ورقم الآية كما هو عندهما ثم رقم الصفحة في الثبت ثم نذكر الصواب : (وقد اعتمدنا نحن أيضا مصحف عاصم الذي روى عنه حفص بن سليمان بن المغيرة الأسدي الكوفي ، وهو نفس المصحف الذي اعتمده المؤلفان) .

— يَا أيُّهَا الذ ينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَات مَا رَزَقْنَاكم وَاشكرُوا لِلَّهِ إنْ كُنْتُمْ إيَاهُ تَعْبُدُونَ 173/2 ص 183 والصحيح 172/2 .

— وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكم وَإنْ كُنْتُمْ منْ قبلِهِ لمنَ الظّالمين 198/2 ص 183 وفي القران : لَمِنَ الضَّالِّينَ .

– وَإِنْ تَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلاًّ من سَعَتِهِ 130/4 ص 191 وفي القرآن وإن يتَفَرَّقَا .

– قَالُوا اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ 112/5 ص 194 وفي القرآن قَالَ

– وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مائَتَيْنِ 65/8 ص 198 حرف الواو زائد

– وَإِنْ نَكَثُوا أيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهم وَطَعَنُوا فِي دِينِهِمْ ... 12/9 ص 199 وفي القرآن فِي دِينِكُمْ

– وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فلا رَادَّ لِفَضْلِهِ ، وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ 107/10 ص 201 وفي القرآن وإن يمسسك الله بضُرٍّ فلا كَاشِفَ لَهُ إلاَّ هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ ....

– وَلَئِنْ قُلْتَ إِنَّكُمْ مُبْعَثُونَ مِنْ بَعْدِ الموْتِ 7/11 ص 202 وفي القرآن إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ

– يَا قَوْم مَنْ يَنْصُرَنِي مِنَ اللَّهِ إِنْ طَرَدْتُهُمْ 30/11 ص 202 وفي القرآن ويا قوم

– قالت ... وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا امُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونَنْ من الصَّاغِرِين 35/12 ص 203 والصحيح 32/12

– قال رَبّ السِّجنُ أحبُّ إليَّ ... 32/12 ص 204 والصحيح 33/12

– الزَّانِي وَالزَّانيةُ فَاجْلِدُوا ... إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بالله وَباليوْمِ الآخر 2/24 ص 208 وفي القرآن وَاليَوْمِ الآخر فالباء زائدة

– وَإِنْ نَشَأ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً 4/26 ص 209 وفي القرآن إنْ نشأ فالواو زائدة

ـ فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا لفرعونَ إنَّ لَنَا لأجْرًا إنْ كُنَّا نَحْنُ الغَالِبِينَ 41/26 ص 210 وفي القرآن أإنَّ لَنَا ... وهو استفهام لا تأكيد

ـ وَلَئِنْ جَاءَ نَصْرٌ مِنْ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ كُنَّا مَعَكُمْ 10/29 ص 211 وفي القرآن إنَّا كُنَّا مَعَكُمْ

ـ وَإنْ تُطِيعُوا اللَّهُ وَرَسُولَهُ لاَ يَلِتْكُمْ منْ أعْمَالِكُمْ شَيْئًا 14/29 ص 211 والصحيح 14/49

ـ وَلَئِنْ سَأَلْتُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأرْضَ ... 61/29 ص 211 وفي القرآن وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ

ـ يَا أيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأزْوَاجِكَ إنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدنيا ... 24/33 ص 212 والصحيح 28/33

ـ إنْ تُبْدُوا شَيْئًا أوْ تُخْفُوه فَإنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شيءٍ عليما 51/33 ص 213 والصحيح 54/33

ـ وَإنْ اهْتَدَيتُ فِيمَا يُوحي إلَيَّ رَبِّي 50/34 ص 213 وفي القرآن فَبِمَا

ـ إنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ والأرْضَ أن تَزُولا وَلَئِنْ زَلَتَا 41/35 ص 213 وفي القران ولئِنْ زَالَتَا

ـ فَإنْ أعْرَضُوا فَمَا أرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا 28/42 ص 215 والصحيح 48/42

ـ لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالحَقّ لَتَدْخُلُنَّ المسجدَ الحرَامَ .... لاَ تَخَافُوا 27/48 ص 217 وفي القران لاَ تَخَافُونَ

ـ فَإنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلاَ تُرْجِعُوهُنَّ إلَى الجُفَّارِ 10/60 ص 219 وهذا خطأ مطبعي واضح في لفظ الجفّار وفي الأصل الكفّار

ـ فَمَنْ شربَ منه فليس مني 248/2 ص 223 والصحيح 249/2

ـ ومَنْ يكفرْ بآيَاتِ اللّه فإنّ الله سَرِيعُ الحسابِ 119/3 ص 223 والصحيح 19/3

ـ فَمَنِ اتَّبعَ رضوانَ اللّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسُخْطٍ مِنَ اللّهِ 162/3 ص 224 وفي القرآن أفَمَنْ وهو استفهام

ـ ومَنْ يُقَاتِلْ في سَبِيلِ الله فَيقتلْ أوْ يُغلبْ فسوْفَ نُؤْتِيهِ أجْرًا عَظِيمًا 74/4 ص 225 وفي القرآن فسوف نؤتِيهِ ذلك أن فعل جملة جواب الشرط إذا ما فُصل بينه وبين فعل جملة الشرط بحرف الإستقبال س أو سوف فالجزم فيه يسقط

ـ وما شاء فليكفرْ 29/18 ص 231 وفي القران ومَنْ

ـ ومن جاء بالسَّيِّئَةِ فكتبت وجوههم في النار 90/27 ص 234 وفي القرآن فكُبَّتْ

ـ ومَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلاَ يُجْزَى مِنَ الذينَ عَمِلوا السّيئات 84/28 ص 234 وفي القران فَلاَ يُجْزَى الذينَ . فـ« من » الثانية زائدة

ـ ومَنْ يُضْلِلِ فَمَا لَهُ من هَادٍ 33/40 ص 235 وفي القرآن ومن يُضْلِلِ اللّهُ

ـ ومَنْ أوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللّهَ فَسَنُؤْتِيهِ أجْرًا عَظِيمًا 10/48 ص 236 وفي القران فَسَنُؤْتِيهِ

ـ ومَنْ يَتَوَلّ فَإنّ اللّهَ الغَنِيُّ الحَمِيدُ 24/57 وفي القران فإن اللّهَ هُوَ ...

ـ ولَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فيه إختلافًا كبِيرًا 82/4 ص 240 وفي القران إختلافا كثيرا

– يَا أيُّهَا الذِينَ امَنُوا كُونُوا قَوّامِينَ بالقسط شُهَدَاءَ لِلَّهِ على أنْفُسِكُم 135/4 ص 241 وفي القران وَلَوْ عَلَى أنْفُسِكُم

– وَلَوْ سَمِعَهُم لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ 23/8 ص 243 وفي القرآن وَلَوْ أسْمَعَهُمْ

– وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لأخْلَفْتُمْ فِي المِيعَادِ 42/8 ص 243 وفي القرآن لاخْتَلَفْتُمْ

– وَلَوْ أرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَشِلْتُمْ 42/8 ص 243 والصحيح 43/8

– وَلَوْ تَرَى إذْ تَوَفَّى الذِينَ كَفَرُوا الملائكة 50/8 ص 243 وفي القرآن إذْ يَتَوَفَّى

– لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَأً أوْ مَغَارَاتٍ أوْ مُدْخَلاً لَوَلَّوْا إليه وهم يَجْمَعُونَ 57/9 ص 244 وفي القرآن وَهُمْ يَجْمَحُونَ

– أفَأنْتَ تَهْدِي العُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لاَ يُبْصِرُونَ 42/10 ص 244 والصحيح 43/10

– وَالذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ من بَعْدِ مَا ظَلَّوا 41/16 ص 245 وفي القرآن مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا

– قُلْ لَوْ كَانَ البَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لنفذ البحر قبل أن تنفذ كَلِمَاتُ رَبِّي 109/18 ص 246 والصحيح : قُلْ لَوْ كَانَ البحر ... لَنَفِدَ . فقد تكرر في الآية الموجودة في الثبت « لنفذ » (كذا) مرتين والفرق جلي بين النفاذ والنفاد . وجميع القراء متفقون على أن الفعل هو نفد لا نفذ يقول البيضاوي : (« لنفد البحر » لَنَفِدَ جِنْسُ البحر بِأسره لأنّ كل جسم مُتَنَاهٍ . « قبل أن تنفد كلماتُ رَبِي » فإنها غيرُ متناهية لا تنفد كعلمه وقرأ حمزة والكسائي بالياء) (أنوار التنزيل وأسرار التأويل ج 237/3 مؤسسة شعبان للنشر والتوزيع بيروت بدون تاريخ)

– قُلْ أوَلَوْ جِئْتُكُم بِأهْدَى مما وجدتُم عليه آباءَكُم 24/43 ص 250 وفي القرآن قالَ

– وَلَوْ يَشَاءُ اللّهُ لانْتَصَرَ مِنْهُمْ 7/47 ص 250 والصحيح 4/47

– وَالذِينَ إذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أوْ ظَلَمُوا أنْفُسَهُم ذَكَرُوا اللّهَ 153/3 ص 253 والصحيح 135/3

– وَقَدْ نزّلَ عليكم في الكتاب أن إذا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللّهِ ... 104/4 ص 254 والصحيح 140/4

– وَإذَا رَآكَ الذِينَ كَفَرُوا إنْ يَتَّخِذُوكَ إلاَّ هُزُوًّا 36/21 ص 257 وفي القرآن إن يَتَّخِذُونَكَ

– إذَا أخْرَجَ يَدَهُ لم يَكَدْ يَرَاهَا 39/24 ص 257 والصحيح 40/24

– قَالَ الذين لاَ يَعْلَمُونَ لَوْلاَ يُكَلِّمُنَا اللّهُ أوْ تَأتِينَا آيَةٌ 118/2 ص 261 وفي القرآن وقال

– وَقَالُوا الحَمْدُ لِلّهِ الذِي هَدَانَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِي لَوْلاَ أنْ هدانا اللّهُ 43/7 وفي القرآن الحمد لله الذي هدَانا لِهَذَا

– فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ 122/7 ص 262 والصحيح 122/9

– لَوْلاَ أنْ مَنَّ اللّهُ عَلَيْنَا لَخُسِفَ بنا وَيْكَأنَّهُ لاَ يُصْلِحُ الكَافِرُونَ 82/28 ص 265 وفي القرآن لاَ يُفْلِحُ

– ثُمَّ ادْعُوهُنَّ يَأتِينَكَ سَعْيًا 260/2 ص 267 وفي القرآن ثمَّ ادْعُهُنَّ

– قَالَ إنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي 31/3 ص 267 وفي القرآن قُلْ

ـ قل لِعِبَادِيَ الذينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلاَةَ 13/14 ص 268 والصحيح 31/14

ـ يَا قَوْمَنَا أجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ 39/46 ص 271 والصحيح 31/46

ـ فَذَرُوهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا 42/70 ص 272 وفي القرآن فَذَرْهُمْ

ـ فَمَا أوتِيتُمْ منْ شَيْءٍ فمتَاعُ الحيَاةِ الدُّنْيَا 35/42 ص 274 والصحيح 36/42

ـ قُلِ ادْعُوا اللَّه وادْعُوا الرحمانَ أيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الأسْمَاءُ الحُسْنَى 110/17 ص 276 وفي القرآن قُلِ ادْعوا الله أو ادْعُوا ...

ـ قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أيًّا مَا الأجَلَيْنِ قَضَيْتَ 28/28 ص 276 وفي القرآن أيَّمَا

ـ وَقَالُوا مَهْمَا تَأتِنَا مِنْ آيَةٍ لِتَسْحَرَنَا بِهَا فما نَحْنُ لك بمؤمنين 132/7 ص 277 وفي القرآن مَهْمَا تَأتِنَا بِهِ .

هذه جملة من الأخطاء الواردة في النص القرآني وفي ترقيم السور والآيات رأينا من الواجب التنبيه إليها خاصة وأنّها غيّرت الكثير من معاني الآيات وقد جاء على إثرها ـ وهو أمر طبيعي ـ تشويش واضطراب في أرقام السور والآيات الواردة في الثبت الثاني وهو الثبت الوظائفي . وكنّا وددْنا لو أن المؤلفين لم يتسرّعا كل هذا التسرع والتزما الحذر في نقل النص القرآني خاصة وأن العمل الذي قاما به طريف لم يسبقهما إليه أحد وسيظل مرجعًا أساسيا في موضوع الشرط بعد إعادة النظر فيه وإصلاحه .

محمد المختار العبيدي

غـريب الحـديث

تحقيـق ودراسـة ألسنيـة

تأليف : محمد بن عبد الله مسلم بن قتيبـة
تحقيـق ودراسـة للدكتـور رضـا السـويسي الجـزء الاول ـ 344 ص
طبعـة الدار التونسية للنشر تونس 1979

تقديم : الباجي القمرتي

كان « غريب الحديث » مادّة رام دراستها باحثون كثيرون ، قدامى ومحدثـون ، فولوجها من منطلقـات مختلفـة ، فمنهم من اهتـمّ بالجـانب التشريعي والفقهي منها ، ومنهم من اعتنى فيها بالوجه اللغوي فانكبّ يدرسه محلّـلا مميّزاتـه ، وركّـز البعض الاخـر دراسته على طرق روايـة الحديث وكيفيات تدوين غريبه . وقد رأى نفر من المحدثين ضرورة العودة إلى هذا القسم من التراث لاستجلاء خصائص بعض مراحل تطوّر اللغة العربيّة ، فراح يدرس غريب الحديث في المستـوى اللغـوي وبالتحديـد في مستـوى المعجم . وانطلاقا من هذه الرّؤية حرص الدكتور رضا السويسي على تحقيق الجزء الأوّل من كتاب « غريب الحديث » لمحمّد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة ممهّدا له « بدراسة ألسنيّة » حاول فيها الوقوف على مميزات هذا الأثر اللغويّة .

يتركّب الكتاب (1) من قسمين : قسمٍ أوّل يحتوي على مقدّمة ، وعلى فصل سمّـاه « الدّراسـة الألسنيّـة » خصّص صاحبه بابـا منه للحديث عن « مشروعيّة الدّراسة » وعن « مجالات الألسنية ومصطلحاتها » ، وبابا آخر لدراسة الأثر اللّغويّة بعنوان : « الدّراسة الألسنية للأثر » ، وقسمٍ ثانٍ أفْرِد للأثر المحقّق .

استهلّ المحقق في القسم الأوّل مقدّمته (2) باستعراض بعض جوانب حياة صاحب الأثر فهو عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (213 — 276هـ) ولد بالكوفـة ويقال ببغـداد . تلقّى ثقافـة دينيّـة ولغويّة وفلسفيّـة عن أئمّة عصره . اتّصل ببعض أولي الأمر ، وجلس للتدريس ، ثمّ تولى القضاء . ترك آثارا عديدة ومتنوّعة ردّ المحقق بعضها إلى « الثقافة العامّة » ، وبعضها إلى « الأدب » ، وبعضها إلى « الدّين » ، والبعض الآخر إلى « اللّغة » .

هذه أهمّ الجوانب التي اهتمّ بها المحقّق من حياة المؤلّف في إيجاز بقي معه في حدود التقديم الجافّ الذي لم يوظف توظيفا يساعد على توضيح علاقة آثار ابن قتيبة بمواقفه ، وتحقيق مكانة الأثر الذي سيحقّق من جملة تآليفه ، وخاصّة منها الآثار « اللّغويّة » ، وضبط مواقفه الفكريّة التي قد تكـون أثّـرت في هذه التآليف خاصّة وقد كان يعتبـر « إمـام السّنّـة في عصره » (3) .

وينبّـه المحقـق بعد هذا إلى ضرورة التمييـز بين « الحديـث الغريـب » و« غريب الحديث » ، ثمّ يتطرّق إلى توضيح مدى ارتباط الحديث بالفقه ، ليتخلّص إلى استعراض أسماء عدد ممّن كتبوا في « غريب الحديث » ، دون

(1) قـدم الكتـاب لنيـل الدكتوراه . المقـدمة تـع 3 ص 5 . والأرجح أنـه قـدم لنيل دكتوراه الحلقة الثـالثة إذ ذكر المحقق تحصله على الدكتـوراه سنة 1973 . البـاب الأول من الدراسة الألسنيـة تع 281 ص 68 .

(2) ص ص : 5 — 35 .

(3) « غريب الحديث » لابن قتيبـة — تحقيق عبد الله الجبوري — ج 1 — بغداد 1977 ص 19

التلميح إلى مراحل تطوّر هذا الضّرب من التّأليف ، ولا حتّى إلى أبعاده التّاريخيّة ، فلم نتبيّن مدى تأثّر كتاب ابن قتيبة وتأثيره في « كتب الغريب » ولا أسباب تأليفه لنتمكّن من وضعه في إطاره التّاريخيّ الموضوعيّ . ثم يشير إلى مخطوطات الكتاب المختلفة فيبيّن أنّه اعتمد نسخة الظاهريّة التي تحتوي على مجلّدين يضمّ الأوّل منهما الجزء الأوّل والثاني . وهي كما أورد المحقّق تحت رقم (1573/لغه 134) (4) ، إلاّ أنه يلاحظ في تعليق له قائلا : « توجد سبعة ورقات (كذا) من المجلّد الأوّل منفردة بمكتبة الظاهريّة ... (5) » . ويبدو أنّ المحقّق لم يعرها شأنا في حين أنّها تحتوي على قسم من الجزء الأوّل (6) ولعلّ مقارنة بين هذه الورقات والنسخة الأصلية تكون علميّا ضروريّة .

وقد وصف الباحث المخطوطة وصفا ماديّا ، وقدّم تبويب المؤلّف لأثره فاستخلص من ذلك ثلاثة استنتاجات : أوّلها طول فصول الكتاب وقصرها ، وثانيها تجاوز مفهوم الحديث عند ابن قتيبة كلام الرسول ليشمل سنّته وأخباره (7) ، وثالثها تغلّب « الصّبغة الأدبيّة » على التأليف مع انعدام التنسيق والرّبط . وفي هذا السّياق يذكّر المحقّق بمحتوى المخطوطة بعد أن كان وضّحه عند حديثه عن تبويب الأثر ليعالج مسألة « منهجيّة » ابن قتيبة ومدى « موضوعيته » ملمّحًا إلى ما يحدث في تأليفه من « تطوّر باطني » يتحول معه الكتاب من « كتاب في فقه اللّغة إلى كتاب في فقه الدّين (8) .

---

(4) نفس المرجع – ص 90 – يذكر المحقق أن الرقم الأول هو الترقيم الجديد ، والثاني هو الترقيم القديم .

(5) الكتاب موضوع التقديم – المقدمة – ص 18 – تع – 103

(6) غريب الحديث لابن قتيبة – تحقيق عبد الله الجبوري – بغداد 1977 – ص 91 . قارن بين المرجع المذكور ص ص 165 – 166 والكتاب – موضوع القديم – التحقيق ص 126 تجد فقرة لم تثبت في هذا الأخير .

(7) ليس هذا المفهوم خاصا بابن قتيبة فقد أجمع عليه معظم الفقهاء . انظر : EI2 مقال « حديث » ص 24 .

(8) الكتاب موضوع التقديم – المقدمة – ص 26 .

إن المحقّق وإن حاول الإلمام في إيجاز بالأثر مادّة ومعنى ، فإن قراءته له لم تكن نقديّة ، إذ لم يكن تقويم النسخة تامّا . فما هي مميّزات المتن وملامحه من حيث المادّة التي تؤلّفه ، ومن حيث التناسب بين سائر أجزائه ؟ ما هي قيمة الحواشي ؟ هل تنير بعض ما غمض في المستوى اللغوي ؟ هل تساعد على توضّح بعض جوانب التاريخ اللّغوي ؟ ...

يتخلّص المحقق بعد الوقوف على بعض ملامح الأثر إلى توضيح مدى أثر علم الحديث فيه فيذكّر بالصّلة الوثيقة بين الحديث والفقه ويشير إلى أهميّة علوم الحديث وملامح تطوّرها . ولكنه يؤكّد أخيرا على منحى ابن قتيبة اللّغوي فيقول : « والغاية من سلوكه هذا بجميع مظاهره، هي أنّ اتجاهه الأساسيّ في وضعه الكتاب يبقى الاتجاه اللّغوي ، واللغوي فحسب (9) » . وبذلك يخرجه من زمرة الفقهاء ليجعل منه لغويّا . على أنّه سرعان ما « يتراجع » قائلا : « وكأنّنا به يسعى إلى البقاء في زمرة اللّغويين دون غيرهم ولو جلبته طبيعته إلى الفقه في الدّين فشأنه في ذلك شأن الكثير من معاصريه ... (10) » . ولعلّ في هذين الموقفين نصيبا من التّناقض يدعو إلى التفكير والمراجعة . كان هذا العنصر عرضا لتطوّر علم الحديث في عمومياته دون ربط كاف بمظاهر التأثر والتأثير الباطنيّة التي يصعب طلبها دون وضع الأثر في سياق تآليف صاحبه ، وفي إطار تطوّر تآليف « غريب الحديث » عامّة ، أشار بعده الباحث إلى بعض الظواهر اللّغويّة في الكتاب فأكّد مدى شعور ابن قتيبة « بنسبيّة معاني الألفاظ ومدلولاتها (11) » ، وهي خاصيّة يراها المحقّق مميّزة لهذا الرّجل لم يسبقه إليها أحد ! ، ثمّ يعود إلى الحديث عن « منهج » ابن قتيبة فيسمه بالوضوح ، والصّراحة ، والنّزاهة الفكريّة ، ويذكر أهمّ مصادر

---

(9) نفس المرجع — نفس المقدمة — ص 31
(10) نفس المرجع — نفس المقدمة — ص 32
(11) نفس المرجع — نفس المقدمة — ص 33

أثره اللّغويّة ، ويختم هذه المقدّمة برسم يرتبط بالفصل المخصّص للدراسة الألسنية (12) . ويبقى الكتاب بعد هذا خلوا من إشارة الباحث إلى سيرته في التحقيق . ويبدو لنا أنّ المحقّق لم يرم دقّة الرّؤية ، فكأن كلامه لإيجازه الشّديد « نتف بلا إشباع » ، وملاحظات بديهيّة . ولعلّه من الأجدر ضم هذا الجزء الأخير من المقدّمة إلى الفصل المخصّص للدّراسة الألسنيّة ، فقد يقدّم صورة مجملة لخطوط منهج ابن قتيبة العامة في التّفسير .

ينتقل المحقق بعد هذه المقدّمة إلى العنصر الثاني من القسم الأوّل وعنوانه « الدّراسة الألسنية » (13) فيتعرّض في بابه الأوّل إلى « مشروعية (14) الدّراسة الألسنية (15) » مذكّرا أن دراسته تأتي في سياق تدعيم الأصالة ، وإحياء التّراث ، ثمّ يتعرّض إلى توضيح أثر كتاب « غريب الحديث » في المعاجم . وبذلك فهو يتجاوز في هذا العنصر تبرير « مشروعيّة الدراسة » إلى تتبّع مظاهر أثر الكتاب في بعض أمّهات المصادر اللغويّة . وقد يبدو العمل محتاجا لإيجازه إلى مزيد من التحليل ، والتوسّع للوقوف على مظاهر التأثير الفعليّة ، وأبعادها مادّة ومنهجا ، ورؤية ، إذ قد يتراءى أنّ تأثير كتاب ابن قتيبة قد تجاوز المعاجم إلى غيرها من الآثار (16) .

أما الباب الثاني وعنوانه « الألسنية مجالاتها ومصطلحاتها (17) » فقد خصّصه الباحث إلى ضبط بعض المفاهيم النظريّة التي اعتبرها أرضيّة للعمل .

---

(12) نفس المرجع — نفس المقدمة — ص 35

(13) أ — أورد المحقق هذا العنوان في مناسبتين : الأولى في بداية فصله — ص 36 . والثانية في بداية الباب الثاني من الفصل ذاته ص 69 .
ب — ص ص : 36 — 91 .

(14) يقصد الدارس « شرعية »

(15) ص ص : 36 — 44 .

(16) انظر كتاب « غريب الحديث » لابن قتيبة . تحقيق : عبد الله الجبوري . ج 1 . بغداد 1977 . ص ص 42 — 77 .

(17) ص ص : 44 — 68 .

فميّز في بدايته بين مفهوم اللّسان ، واللّغة ، والكلام . فـ«اللّسان يحدّد بكونه الظّاهرة الجامعة للكلام البشري (18) » ، و« الكلام هو الظاهرة اللّغويّة على مستوى الفرد (19) » ، و« اللّغة هي نظام نواقل يحمل المفاهيم من فكر بشري إلى فكر آخر ، فهي ظاهرة اجتماعيّة ولها وظيفة إبلاغيّة (20) » . ثم أثار نظريّة « الإبلاغ » موضّحا عناصرها وشروط تحقّقها ، ومدى تعقّدها إذ هي تتطلّب طرفين قادرين على تصنيف مكوّنات الرّسالة ، ومتفقين على موضوع واحد هو « المرجع » . ولابدّ في ذلك من تطابق الرّموز إذ يقول الدّارس : « وبقدر مطابقة الرّموز المتقبّلة بسنن المتقبّل بقدرما (كذا) يحصل الفهم وسرعته (21) » .

تعرّض الباحث بعد هذا إلى الرّسالة « فاعتبرها مادّة الألسنيّة ، ودرس مظاهر تركيبها ثم تفكيكها ليتخلّص إلى مفهوم « العلامة » ، ومنه إلى علم الدّلالة. فيرى أن العلامة اعتباطيّة « إلاّ أحيانا » ، فيحلّل بعض مظاهر علاقة دالّها بمدلولها مشيرا إلى أن أصولها هي « اللفاظم » (22) والزّوائد هي « الصّرافم » (23) و « عمليـة تفكيك » « اللفاظم » إلى « صواتم » (24) وتحديد الوظائف التي تؤدّيها ... داخل اللفظم الواحد هو تحديد « الصّوتميّة » (25) » . بهذا انتقل الدّارس إلى مجال الصّوتميّة فاستعرض اراء بعض الأعاجم في هذا العلم، ليعود ثانية إلى إثارة مفهوم « نظريّة الإبلاغ » عند الجاحظ بفقرة أردفها بتعليق لا يرتبط بمضمونها (26) ، ثم وقف بعد ذلك على نوعيّة علاقة النّحو باللّغة ،

(18) الكتاب موضوع التقديم – فصل الدراسة الألسنية . ص 45 .
(19) نفس المرجع – نفس الفصل – ص 45 .
(20) نفس المرجع – نفس الفصل – ص 45 .
(21) نفس المرجع – نفس الفصل – ص ص : 48 – 49 .
(22) لعله يعني Lexème
(23) لعله يعني Morphème
(24) لعله يعني Phonème
(25) الكتاب موضوع التقديم – فصل الدراسة الألسنية – ص 53 .
(26) نفس المرجع – نفس الفصل – ص 55

وعلى مفهومي « الآنية » و« التّزامنيّة » (27) ، مشيرا إلى إمكانية جمع الظّاهرة الصّرفية والنحويّة تحت عنوان واحد هو « علم النحو » الذي يرى أن لا علاقة بينه وبين علم المعاجم . فهو « خارج عنه لا صلة له به (28) » . ويلاحظ أنّ هذا الفصل لا يعني انعزال المفردة في المعجم عن المفهوم النّحوي الذي حدّده . وعلى هذا الأساس يقرّ الباحث استحالة « إدماج الظّاهرة المعجميّة بالظّاهرة النّحويّة (29) » منهجيّا ، إلاّ أنّ العلاقات تبقى بينهما عضويّة .

تبسّط الباحث بعد هذا في « الدّلالة » فبيّن نوعيّة علاقاتها بغيرها من المستويات اللّغوية :

أ) علاقة الدّال بالمدلول : أثار ما سبق أن تعرّض إليه مع بعض التبسّط ليستنتج وجود علاقات معنويّة بين المدلولات ذاتها وتكون على مستويات أربعة : المعنى القاعدي — المعنى السياقي — القيمة الاجتماعيّة السياقية — القيمة التعبيريّة .

تبقى هذه المستويات في « المطلق » إذ تحدث « انزياحات » تكسب المعنى بعض الخصوصيّة .

ب) علاقة الدّلالة بالصّيغ الصرفيّة : رأى الدّارس أن هذه العلاقة « موضّحة في لغتنا بصفة عمليّة أكثر منها علميّة (30) » ، وأن « القدامى درسوا كلّ أنواع هذه العلاقات (31) » ، ثمّ تعرّض إلى مفهوم الصّرف والتصريف ليقرّ العلاقة المتينة بين المعنى والاشتقاق .

(27) المصطلح مشتق من « التزامن » وهو مصدر يدل على الإشتراك في الزمن ، فهو بذلك أقرب إلى مفهوم « الانية » إن لم يدل عليه . لذا نفضل تعريب مصطلح : « Diachronie بـ « تطورية » أو « تاريخية » .

(28) الكتاب موضوع التقديم — فصل الدراسة الألسنية — ص : 56 .

(29) نفس المرجع — نفس الفصل — ص 56 . نلاحظ أن المدرسة التوليدية قد أثبتت أنه لا يمكن منهجيا إقامة نظرية نحوية لا تعتبر المكونات المعجمية للجملة .

(30) الكتاب موضوع التقديم — فصل الدراسة الألسنية — ص 62

(31) نفس المرجع — نفس الفصل — ص 62 .

ج) علاقـة الدّلالـة بالبنيويّـة النحويّـة أو نحو الجمـل (32) : حاول الدّارس توضيح هذه العلاقة مستندا إلى مفهوم عملية الإبلاغ ، إذ يرى أنّ البنية النّحويّة فيها ، تمثّل مستوى من الدّلالة يظهر في توزيع المفـردات النحـوي . فيقول : « ... أن للـدّال ظاهرتـان (كذا) الأولـى تتعلّـق بهيكلة المحتوى والثانية بهيكلة البنية النحويّة (33) .

د) علاقة الدّلالة بالمقام أو السياق : تعرّض في هذا العنصر إلى الخلاف القائم بين اللّغويين في تصوّرهم لهذه العلاقة ، ويرى أنّها « تفرض الالتجاء إلى قضيّة محور التوزيع البنيوي (34) » وبذلك « فالسّياق يوضّح المعنى لكنّه لا يأتي عليه جميعا (35) » .

إنّ ما أقدم عليه الدّارس في هذا الفصل ضروريّ لكلّ دراسة لغويّة ميدانيّة ، إلاّ أن سعيه للإحاطة بمعظم مفاهيم اللّغة ، ومجالات الألسنيّة ، منعه من توظيفها لغاية معيّنة ، فأجهده الأمر حتّى رام التّعميم . فكان أحيـانا غامض الرّؤية ، تداخلت العناصر في عمله فوقع في التّكرار (36) ورغب أحيانا في الجمع دون التحليل . أما المصطلحات التي أراد إرساءها لتكون قاعدة صلبة للدّراسة العمليّة فقد داخلها اللبس أحيانا كأن يستعمل اصطلاحا واحدا لمفاهيم مختلفة أو اصطلاحين لمفهوم واحد (37) . ولهذا يتأكّد احتياج هذا العمل

(32) استعمـل الـدارس اصطلا حين مختلفين للـدلالة على مفهوم واحـد

(33) الـكتـاب موضوع التقـديم – فصل الدراسة الألسنية – ص 65 .

(34) نفـس المـرجـع – نفـس الفصـل – ص 68 .

(35) نفـس المـرجـع – نفـس الفصـل – ص 68 .

(36) نذكر على سبيل المثال لا الحصر الفقـرة (11 – 14 : ص 52) و (11 – 6 : ص 46 – 47) نفس المـرجـع – نفـس الفصـل

(37) أ – يستعمل الدارس مصطلح : « مرجع » ليعني ثلا ثة مفاهيم مختلفة : أ – المقام (ص 48 – 49) يعبر عن مفهوم المقام كذلك بمصطلح « سياق » (ص 66) . ب – الشيء نفسه (ص 60) ، أي « الموضوع » الذي يتفق عليه الباث والمتقبل (ص 48) . ج – المدلول : يضيف في هذه الحالة كلمة المتصور للـمصطلح (ص 60) .
ب – انظر الإحالة 33 من هذا التقـديم

إلى مزيد من التبويب يساعد الدّارس على التخلّص من مفاهيم كثيرة يجوز الاستغناء عنها . على أنّ هذا لا يمنعنا من التساؤل : إلى أيّ حدّ سيستغلّ الباحث هذا التقديم النظري ؟

تطرّق الباحث بعد أن وضع إطار عمله النظريّ العامّ إلى الباب الثاني من القسم الأوّل ، وقد خصّصه لدراسة الأثر اللغويّة ، وعنوانه : الدراسة الألسنية (38) . يمكن تقسيم هذه الدّراسة إلى قسمين (39) :

1) قسمٍ وصفي : حدّد فيه الدّارس رؤيته للعمل ، ووقف على منهجيّة ابن قتيبة العمليّة في شرح الغريب ، فرأى أنّها لا تتجاوز « أنماطا أربعة » ، ولكنها متداخلة وهي : « الشرح بالترادف » ، و« الشرح بالاعتماد على الصيغة الصرفيّة » ، و« الشرح بالاعتماد على البنية النحويّة » ، ثمّ « الشرح بالاعتماد على السّياق » . حلّل الدّارس هذه « الأنماط » اعتمادا على أمثلة قد لا تناسب أحيانا السّياق الذي وردت فيه (40) ، ليستخلص أن المؤلّف يتدرّج في الشرح « ويتخذ نسقا معيّنا يكاد يكون بصفة متّردة (كذا) (41) » ، ويقوم على اختيار المفردة ، ثمّ تحديد معناها بإحدى الطّرق السابقة ، والاستشهاد لها نثرا أو شعرا مع ذكر أقوال أصحاب الرّأي في اللّغة في شأنها ، والتعرّض إلى معانيها الفرعيّة ، وأخيرا « التعميم فالتنظير فالتّقعيد » .

2) قسم تأليفيّ : سعى فيه الدّارس أن يبيّن أنّ ابن قتيبة « كان عارفا بما قدم على إنجازها (كذا) واعيا لما كان عليه أن يقوم به بوصفه معجميّا

(38) ص ص : 69 — 91 . انظر الإحالة 14 من هذا التقديم

(39) آثرنا تقسيم العنصر لمزيد التوضيح

(40) الكتاب موضوع التقديم — فصل الدراسة الألسنية — ص : 72 . أورد الدارس ، على سبيل المثال الشروح التالية لتدل « على الشرح بالإعتماد على الصيغة الصرفية » بإرجاع المفردة إلى أصلها » : « القنوت أصله القيام » .
« التيمم بالصعيد أصله التعمد » . « أصل النجش الختل » . « أصل الحفد مداركة الخطو »

(41) نفس المرجع — نفس الفصل — ص 81 .

قادرا مقتدرا (42) » ، « إذ أنّ طريقته في معالجة المادة المعجميّة هي أشبه ما تكون بطريقة واضعي المعاجم الحديثة (43) » ! . وبهذا يناقض ما سبق أن أثبته بقوله : « ... أمّا من حيث المنهج ، فلا يمكن اعتبار كتاب غريب الحديث مثالا احتذاه أصحاب المعاجم اللاّحقة ، حيث نهج ابن قتيبة منهجا عبّر عنه تعبيرا صريحًا في فاتحة الكتاب . فلم يكن همّه تأليف معجم بقدر ما كان شرح وحدات معجميّة غريبة (44) » . ولهذا ذكّر الباحث ، لتأكيد الموقف الأوّل ، بأهمّ الاستنتاجات التي استخلصها في القسم الوصفي من دراسته في نهج تأليفي مهّد لبعض عناصره بمقدّمات نظريّة تجاوز فيها أحيانا ما حدّد في المقدمة الألسنية النظريّة . وأخيرا ختم هذا القسم داعيا إلى ضرورة بناء علم المعاجم على دراسات وصفية آنية ، تمكّن من تتبّع تطوّر اللّغة العربية .

يمثل هذا الجزء من الدراسة بقسميه ، جوهر العمل ، وقيمته الأساسية . وفيه تمكّن الباحث من تقديم صورة واضحة للتفسير اللّغوي في الجزء الذي حقّق ، مستغلاّ في ذلك القسم الأخير من الأرضيّة النظرية الذي خصّصه « للدّلالة » .

ونلاحظ أن هذه الدراسة تفتقر إلى سند علميّ ، يتمثل في نتائج عمليّة تجريد المدوّنة في المستويات المختلفة والضرورية في كلّ عمل من هذا القبيل . إنّ مثل هذا الأمر قد يوقفنا على نتائج أدقّ ، وأعمق . ولعل دراسة في مثل هذا الحجم لا تفي عندئذ بالمقصود . ولنا أن نتساءل أخيرا : إلى أيّ حدّ تنطبق النتائج التي وصل إليها الدّارس على كلّ الأثر في عموميّاتها وجزئياتها ؟

يختم الدكتور رضا السويسي بهذا الباب القسم الأوّل من عمله وينتقل إلى القسم الثاني(45) : وهو يشمل تحقيق الجزء الأوّل من كتاب «غريب الحديث».

---

(42) نفس المرجع – نفس الفصل – ص 85 .
(43) نفس المرجع – نفس الفصل – ص 85 .
(44) نفس المرجع – نفس الفصل – ص 43 .
(45) ص ص : 93 – 344 .

قسّم المحقق هذا الجزء إلى فصول وعناصر هي كالتالي :
فاتحة الكتاب (ص ص 95 — 109)
الفصل الأوّل : ذكر الألفاظ في الفقه والأحكام واشتقاقها :
1) الوضوء (ص ص 113 — 122)
2) الصّلاة (ص ص 123 — 145)
3) الزكاة والصّدقات (ص ص 147 — 157)
4) المعامـلات :
أ) البيوع (ص ص 159 — 168)
ب) النكاح والطلاق (ص ص 168 — 179)
ألفاظ تعرض في أبواب من الفقه مختلفة (ص ص 179 — 204)
الفصل الثاني : في تفسير غريب الأحاديث القصار
...) تفسير ما جاء في حديث الرّسول من ذكر القرآن
أ) القرآن وكتب الله عزّ وجلّ (ص ص 207 — 213)
...)الكافرون والظالمون (ص ص 213 — 218)
ج) أهل الأهواء (ص ص 218 — 222)
2) تفسير غريب حديث رسول الله (ص ص 223 — 344).

سعى المحقّق إلى تقديم صورة واضحة للمادّة التي نجدها في الأثر ، إلاّ أنّ تصوّره بَدَا مخالفا لما أراده المؤلّف من تبويب لأثره (46). فقدّ سَهَا، من جهة ، عن ترقيم بعض عناصر الكتاب كما هو واضح من خلال العرض السابق ، وتصرّف ، من جهة أخرى ، إلى حدّ ما في التبويب . ولعلّه يستحسن أن يبدأ الفصل الثاني من الكتاب من القسم المخصّص « لحديث النبـيّ صلّى

(46) الكتاب موضوع التقديم – تع : 126 ص 24 . ثم انظر النص المحقق . ص ص 108 — 109

الله عليه وسلّم وتفسير غريبه ومعانيه (47) ، خاصّة وقد افتتحه صاحب الأثر بالبسملة . وبذلك يكون القسم الثاني من الفصل الثّاني حسب تبويب المحقّق بداية الفصل الثاني . أمّا المادّة فقد حرص صاحب العمل كلّ الحرص أن يقدّمها كاملة ، إلاّ أنّ عزوفه عن « الورقات السّبع » جعله يغفل عن فقرة كاملة في آخر العنصر المخصّص للوضوء (48) .

إنّ قيمة عمل الأستاذ رضا السويسي جليّة خاصّة في الباب الثاني من دراسته الألسنيّة ، حيث استطاع أن يرسم بوضوح جهود فقيه ولغويّ مثل فترة من حياة « اللغة العربيّة » ، إلاّ أنّ هذا العمل ككلّ يفتقر إلى مزيد من الضّبط فالباحث أتمّ دراسته الألسنية سنة 1970 (49) في حين أنّنا نجده يستشهد بمراجع عديدة صدرت بعد هذا التاريخ (50) ! ؟ . ولعلّـه كان ينبغي أن ينبّهنا إلى أنّه عاد إلى مراجعته والاستفادة مما ظهر بعد ذلك ، وخاصة التحقيق الكامل للكتاب من قبل عبد الله الجبوري . ويلاحظ أيضا أنّ الكتاب خال من مقدّمة تضبط خطوطه العامّة ، ومن فهرس يحدّد أبوابه المختلفة ، كما ينقصه ثبت لقائمة المصادر والمراجع رغم ذكرها في التعاليق . أمّا التحقيق فلم يثبت صاحبه منهجه فيه ، ولم يضبط له أيّ نوع من الفهارس ، وإن كان قد أشار إليها في بعض التعاليق (51) التي وردت في غير محلّها أحيانا (52) أو ناقصة

---

(47) الكتاب موضوع التقديم – التحقيق – ص 223 .

(48) انظر للمقارنة كتاب غريب الحديث لابن قتيبة – تحقيق عبد الله الجبوري – ج 1 بغداد 1977 التحقيق : ص ص : 165 – 166 . ثم الكتاب موضوع التقديم – ص 126.

(49) الكتاب موضوع التقديم – ص : 91 .

(50) نفس المرجع – فصل الدراسة الألسنية – تع : 181 – 216 – 218 – 224 – 233 – 238 – 245 – 249 – 258 – 268 – 276 – 280 – 281 – 374 ...

(51) أ – نفس المرجع – المقدمة – تع : 121 – 122 – 124 – 149 .
ب – نفس المرجع – فصل الدراسة الألسنية – تع : 197 – 207 – 283 .
إن الفهارس التي أشار إليها أربعة : أ – « فهرس الأبيات الشعرية » . ب : « فهرس الآيات القرآنية » . ج – « فهرس الأحاديث النبوية » . د : « الفهرس اللغوي .

(52) نفس المرجع – التحقيق – نذكر على سبيل المثال كلمة « المد » وردت ص 114 ولم يعلق المحقق عليها إلا في ص 122 عندما أثبتت ثانية

أحيانا أخرى (53) ، ولا يعرّف ببعض الأعلام الذين ينبغي تقديمهم (54) . وهو لا يعلّق على بعض الأبيات الشعريّة المثبتة في الأثر (55) أو هو لا ينسبها إلى أصحابها دون التلميح إلى ذلك مرّات عديدة (56) ، كما أنّه لم يحاول قراءة الأثر قراءات مختلفة في مواضع يفرض فيها النص ذاته ذلك (57) . أمّا الأخطاء ، وبعضها ليس مطبعيّا ، فتكرّرها في الدّراسة خاصّة يلفت الانتباه . ولنا في التقديم نماذج منها ...

تدفعنا هذه الملاحظات إلى التساؤل عن جدوى طبع هذا الأثر بعد أن سبق تحقيقه بطريقة علميّة ، ونشره كاملا في ثلاثة أجزاء منذ سنة 1977 (58) .

---

(53) نفس المرجع – التحقيق – الفصل الأول – نذكر على سبيل المثال : أ – تع 19 . لم يذكر المحقق الجزء الذي اعتمده من مرجعه . ب – تع : 70 – 71 : لم يذكر طبعة المرجع ولا تاريخها خاصة وأنه لم تسبق الإشارة إلى « المرجع ذاته » .

(54) نفس المرجع – التحقيق – نفس الفصل – نذكر على سبيل المثال : ابن راهويه ص 122 . وأحمد بن سعيد اللحياني : ص 123 وغيرهما ...

(55) نفس المرجع – التحقيق – نفس الفصل – نذكر على سبيل المثال أبياتا في ص 195 . ص 200 . ص 201 .

(56) نفس المرجع – التحقيق – نفس الفصل – نشير على سبيل المثال إلى : تع 150 . تع : 400

(57) نفس المرجع – التحقيق – نفس الفصل –
أ – حدر ص 120 يمكن أن نقرأها « حدث » . انظر « غريب الحديث لابن قتيبة » تحقيق عبد الله الجبوري – ج 1 – بغداد 1977 – ص 160 .
ب – قد يكون الاستشهاد النثري : « يروي أحاديث ونروي نقضها » بيتا من الشعر . ويكون عند ذلك من الرجز . انظر الكتاب موضوع التقديم – التحقيق – الفصل الأول – ص 105 – . قارن ذلك « بحديث الغريب لابن قتيبة : تحقيق عبد الله الجبوري – ج 1 – بغداد 1977 . ص 149 .

(58) انظر المرجع المشار إليه أخيرا بأجزائه الثلاثة

الزاهر في معاني كلمات الناس

تأليف : ابو بكر محمد بن القاسم الانباري (328 هـ)
تحقيق : الدكتور صالح حاتم الضامن
جذآن ، دار الرشيد للنشر بغداد
1979

تقديم : صالح البكاري

علل المؤلف هذا التأليف قائلا (الزاهر 95) : « إنّ من أشرف العلم منزلة وأرفعه درجة وأعلاه رتبة ، معرفة معاني الكلام الذي يستعمله الناس في صلواتهم ودعائهم وتسبيحهم وتقربهم إلى ربهم وهم غير عالمين بمعنى ما يتكلمون به من ذلك . قال أبو بكر : وأنا موضح في كتابي هذا ، إن شاء الله ، معاني ذلك كله ، ليكون المصلي إذا نظر فيه ، عالما بمعنى الكلام الذي يتقرب به إلى خالقه ويكون الداعي فهما بالشيء يسأله ربه ، ويكون المسبح عارفا بما يعظم به سيده ، ومتبع ذلك تبين ما تستعمله العوام في أمثالها ومحاوراتها من كلام العرب وهي غير عالمة بتأويله باختلاف العلماء في تفسيره وشواهده من الشعر ولن أخليه مما استحسن إدخاله فيه النحو والغريب واللغة والمصادر والتثنية والجمع ، ليكون مشاكلا لاسمه إن شاء الله ، أسأل الله المعونة على ذلك والتوفيق للصواب » .

ومن هذه الخطبة تتجلى غاية المؤلف التي هي شرح الغامض وبيان الغريب في بعض الأقوال والأمثال التي بلغت في كتابه هذا ما يقارب الألف كما يتجلى منهجه الذي ينطلق بعرض القول أو المثل ، ثم شرحه بإعتماد القرآن والحديث والشعر واستعراض آراء العلماء في ما قد يلحق بذلك القول من مسائـل نحوية وصرفية .

وقد أوجز المحقق قيمة الكتاب في كونه يساعدنا على الوقوف على أحوال الحياة الدينية والإجتماعية والتغييرات المثلية قبل المؤلف وفي زمنه . كما ذكر أن هذا الكتاب قد تفرد برواية بعض القراءات القرآنية وبرواية قصص بعض الأمثال وتصحيح بعض الأسماء وعرض كثير من آراء ثعلب مما يساعد على دراسته ، وروايات نادرة عن اشتقاق أسماء البلدان وأقوال كان يظن أنها عامية فإذا هي فصيحة وروايات نادرة للشعر ، وأشعار خلت منها دواويـن أصحابها وشواهد نحوية لم تذكر في كتب النحو .

وقد رتب المحقق هذا العمل الذي تقدم به رسالة لنيل شهادة الدكتورا على قسمين ، قسم للدراسة وقسم للتحقيق .

وتقع الدراسة في تمهيد وبابين ، ذكر في التمهيد مصادر ترجمة ابن الأنباري على الترتيب الزمني ، وخصص الباب الأول لسيرة ابن الأنباري وآثـاره أما البـاب الثاني فيقـع في ثلاثـة فصول ، الأول في حركة التأليف في دراسة الكتاب ، والاخر في الحديث عن مخطوطات الكتاب ومنهج التحقيق .

وهذا التحقيق عمل جاد يستاهل كل إشادة وتنويه وإن ما اعتراه من هفوات خاصة في القسم المخصص للدراسة لا يقلل من قيمته ، ونعني التفكك الناجم عن اعتماد الترقيم ورصف الملاحظات الواحدة تلو الاخرى ، مما جعل الفصل الأول من الباب الثاني الموسوم بحركة التأليف والأمثال ، مثلا لا يتعدى ثلاث ورقات كل ما فيها جملتان ، والبقية قائمة مرقمة تحتوي على واحد

وخمسين عنوانا من كتب الأمثال ، ومن ذلك أيضا حاجة مثل هذا الكتاب إلى مقال في حركة المعاجم لا سيما أن اللغويين قد عولوا كثيرا على هذا المؤلف كما ذكر المحقق نفسه . وملاحظة أخيرة تتعلق بضخامة حجم الكتاب التي كان بالإمكان التخفيف منها ، لو صففت الكتابة تصفيفا أقرب إلى الإقتصاد .

صالح البكاري

حسـن التـوسل الى صناعـة التـرسل

تأليف : شهاب الدين محمود الحلبـي (725 هـ)
تحقيق ودراسة أكرم عثمان يوسف ـ 416 ص دار الرشيـد للنشر ـ بغداد 1980

تقديم : صالح البكاري

لما جعل الله لي في كتابة الإنشاء رزقا باشرت وظائفها ما باشرت ... ونشأ لي من الولد وولد الولد من عاناها وترشح لها من بني من لم أرض له بالتلبس بصورتها دون التحلي بمعناها .. أحببت أن أضع لهم ولمن يرغب من ذلك في هذه الأوراق من فصولها قواعد ، وأقيم لهم فيها على ما لا يسع الجهل به من أصولها وفروعها شواهد ، ليأتوا هذه الصّناعة من أبوابها ويعلموا من طرقها ما هو الأخص بأوضاعها والأولى بها وسميته حسن التوسل إلى صناعة الترسل (المقدّمة ص 71 ـ 72) .

هكذا يبين المؤلف سبب تأليفه هذا الكتاب الذي رتبه على ثلاثة أقسام هي :

أ) الأمور الكلية ، وهي عرض لأدوات الكاتب وحاجته إلى حفظ كتاب الله وإدامة قراءته والاستكثار من حفظ الأحاديث النبوية وقراءة ما يتهيأ

من مختصـرات اللغـة وحفـظ خطـب البلغـاء ومن مخاطباتهـم ومحاوراتهم ومكاتباتهم والنظر في أيام العرب وفي التواريخ ومعرفة أخبار الدول وحفظ أشعار العرب ومطالعة شروحها وحفظ جانب جيد من شعر المحدثين والنظر في رسائل المتقدمين وفي كتب الأمثال الواردة عن العرب نظما ونثرا وكذلك النظر في الأحكام السلطانية .

وإذا كانت الشروط الأولى اللازمة لكل كاتب مبتدىء تعتبر من باب الأدب أو ما نسميه اليوم الثقافة ، فإن شرط النظر في الأحكام السلطانية يبرره كون الكتابة ركنا من أركان السلطنة ودعامة من دعائمها منذ كان هذا الفن على يد عبد الحميد الكاتب (132هـ) عملا إداريا وثائقيا وفي الوقت ذاته عملا أدبيا وتعليميا وتثقيفيا .

ب) الأمور الخاصة التي تزيد معرفتها قدر الكاتب ويتزين العلمُ بها نظمه ونثره ، فإنها من المكمّلات لهذا الفن وإن لم يضطر إليها ذو الذهن الثاقب والطبع السليم لكن العالم بها متمكن من أزمّة المعاني ، يقول عن علم ويتصرف عن معرفة ويتخير بدليل ويصوْغ الكلام بترتيب فمن ذلك علم المعاني والبيان والبديع والكتب المؤلفة في الإعجاز باعتبار البلاغة من أهم علوم العربية بعد معرفة الكتاب لأنها عماد ثقافة الكاتب المبتدىء ، تصقل ذوقه وتحيي فكره وتبرز شخصيته فيتناول الفصاحة والبلاغة ، ثم يتوسع في علم البديع فيعرض ستة وثمانين فنا من فنونه يعرفها ويشفعها بشواهد من المأثور عن سابقيه ، وأحيانا يخللها بشيء مما له شخصيا ، لكن الغالب على هذه الشواهد ما ينتسب إلى المتأخرين والمحدثين ولا غرو إذ أنّ عصر الصّناعة في المدرستين الأدبية والكلامية إنما يرجع إلى ما بعد القرن الثالث وعلى الرغم من الإفاضة في التحديد والتدقيق والتمثيل فإن هذا الكتاب لا يمكن أن يعتبر كتاب بلاغة إذ أنه لم يجعلها غاية ، بل مجرد أداة يحتاج إليها الكاتب كما ذكر في أول كتابه .

ج) ويتعلق القسم الثالث بخصائص الكتابة التي حددها بالإقتباس والاستشهاد والحل ولا يفوت المؤلف كذلك أن يعرف الاقتباس بأنه تضمين الكلام شيئا من القرآن أو الحديث دون تنبيه عليه للعلم به ، وأن الاستشهاد هو تضمين الرسائل شيئا من القرآن أو الأحاديث مع التنبيه في حين يعتبر الحل توخي البيت المنظوم وحل فرائده من سلكه ثم ترتيب تلك الفرائد أو ما شابهها ترتيب مُتمكن لم يحصره الوزن ولا اضطراب القافية ثم أعقب المؤلف ذلك بجملة من النصائح معتمدا رأي الأولين كبشر بن المعتمر (210هـ) الداعي إلى إعطاء كل مقام حقه فينصح بالإيجاز والألفاظ البليغة زمن الحروب أما إذا كتب عن الملوك في أوقات حركات العدو إلى أهل الثغور يعلمهم بالحركة للقاء عدوهم فليبسط القول في وصف العزائم وقوة الهمم وكذلك الأمر إذا تعلق بالتهاني بالفتوح والنصر وأما بخصوص الرسائل الإخوانية فإنه يعتبر كاتبها مطلق العنان ، مخلى بينه وبين قوته فيه أو ضعفه .

وواضح من هذه النصائح ومن تلك القواعد والشروط التي اشترطها الكاتب أن للمؤلف دراية واسعة بعلوم العربية وآدابها وأنه متمكن من التصرف فيها تصرفا كثيرا ما يبلغ حد التكلف والصنعة التي تجحف بالمعاني ، إذ أنه قد يعول على من سبقه في هذه الفنون من أمثال عبد الحميد الكاتب (132) في رسالته إلى الكتاب ، والجاحظ (255) في البيان والتبيين وابن قتيبة (275) في أدب الكاتب وخاصة ابن الأثير (367) في المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر كما عول كثيرا على طائفة مهمة من البلاغيين نذكر منهم الرماني (382 أو 384) والباقلاني (403) والخفاجي (466) والرازي (606) والسكاكي (626) فتمكن بذلك من جمع مادة بلاغية وفيرة نقلا عن المؤلفات هؤلاء المذكورين أخيرا وعن غيرهم . واستعان كذلك بنماذج من كتابات المترسلين السابقين كالصولي (243) والصابي (384) وابن عباد (385) والهمذاني (398) والقاضي الفاضل (596) ولذلك عد الحلبي « علاّمة الأدب وعلم البلاغيين » وقال عنه

ابن كثير : « لم يكن بعد القاضي الفاضل مثله في صنعة الإنشاء وله خصائص ليس للفاضل من كثرة النظم ، والقصائد المطولة الحسنة البليغة » . وأصبح كتابه قبلة الدارسين في عصره وفي العصور التي تلته فنقل عنه كثيرا أصحاب الموسوعات كالنويري (733) والقلقشندي (821) وابن معصوم (1120) وسواهم .

وقد جاءت هذه النشرة محققة تحقيقا علميا بالنظر إلى هوامشها المفيدة والشرح والتخريج والإحالة والتعريف ، لكن عيبها الكبير هو فقدان الفهارس العامة مما يضطر كل من طلب شيئا في هذا الكتاب إلى قراءته برمته ، وهو ما لا يمكن بوجه والمحقق قد أطنب في استنقاص الطبعة الهندية بمصر سنة 1315هـ لمجانبتها للتحقيق العلمي .

صالح البكاري

آل المهلب بن أبي صفرة ودورهم في التاريخ حتى منتصف القرن الرابع الهجري

تأليف : الدكتور نافع توفيق العبود
300 ص – مطبعة الجامعة – بغداد
1979

تقديم : صالح البكاري

اختار الدكتور نافع توفيق العبّود هذا الموضوع أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة بغداد بإشراف الدكتور فيصل السامر . وقد وصلتنا أصداء عن هذه الأطروحة قبل نشرها ، إذ عمد الدكتور فاروق عمر فوزي إلى نشر حصيلة ملاحظاته حول هذه الرسالة الجامعية بصفته عضوا بلجنة المناقشة ، في افاق عربية – سبتمبر 1978 . وتولى صاحب الأطروحة الرد على هذه الآراء على صفحات نفس المجلة (فيفري 1979) مما اكسب المسألة جانبا من الحدة وشد انتباهنا فجعلنا نتطلع إلى هذه الرسالة حتى طبعت .

وباطلاعنا على هذا العمل عَنّتْ لنا جملة من الملاحظات سبقنا إلى بعضها الدكتور فاروق عمر فوزي ، فأغفلناها ، وهي واردة في المرجع المذكور علاه ، وبعضها الاخر نورده بعد التعريف بهذه الرسالة .

يتناول هذا البحث دراسة تاريخ أسرة عربية صميمة ، هي أسراة المهالبة التي أنجبت أبناء عديدين من القادة والولاة والأدباء والوزراء في دولة الأمويين ودولة العباسيين حتى منتصف القرن الرابع .

وقد علل الباحث إختياره لهذا الموضوع بالأدوار الخطيرة التي لعبها أبناء هذه الأسرة في الحياة العسكرية والسياسية والإدارية والثقافية في الدولة العربية الإسلامية .

و تتبع في دراسته أدوار هذه الأسرة في الميادين المشار إليها خلال مدة تنيف على ثلاثة قرون جامعا بين سير الأفراد والتاريخ السياسي مع مراعاة التسلسل الزمني للأحداث .

وقد جاءت هذه الرسالة في ستة فصول . يبحث الفصل الأول منها في نسب عميد الأسرة المهلب بن أبي صفرة وشخصيته وأعماله . ويبحث الفصل الثاني في ابنه يزيد . وتعرض الفصل الثالث لدور المهالبة في مناواة الأمويين وعلاقتهم بالعباسيين في الدور الأول من خلافتهم وخصص الفصل الرابع لدراسة الولاة المهالبة في إفريقية واهتم المؤلف في الفصل الخامس بمساهمة المهالبة في الدور العباسي الثاني في الحياة الثقافية وفي ثورة الزنج أما الفصل السادس فقد أفرد لدراسة الوزير أبي محمد المهلبي وزير معز الدولة البويهي . (من المقدمة ص ص 7 — 9) .

وغير خاف أن الانكباب على دراسة الأسر العربية الكبيرة وإبراز تأثيرها في الحياة السّياسية والاجتماعية والثقافية بنظرة شمولية متكاملة إسهام جليل في توضيح مراحل حساسة في مسار التاريخ العربي الإسلامي الذي ما زالت تطغى عليه نزعة المؤرخين والإخباريين الذين يدونون الأحداث في هيئة حوليات متقطعة قائمة على وفيات الأعيان وأهمّ ماثرهم وإن خلا منها فهو عرضة لعملية استعراض قلما تسلم من العموميات والأحكام المسبقة أو المواقف

الجائرة ولا يفوتنا أن نستثني بعض المؤرخين أمثال عبد العزيز الدوري وأحمد صالح العلي . ومما يزيد مثل هذا العمل أهمية طول الحقبة التي عايشتها هذه الأسرة كما تقدم ، وهي حقبة شهدت سقوط دولة وقيام أخرى ، مع ما اعترى هذه الدولة الثانية من تغييرات على مستويات كثيرة وما شهدته من تحولات وانتفاضات زلزلت أركانها حينا كثورة الزنج والخوارج وبدلت مجرياتها أحيانا كاستيلاء الأتراك ومن بعدهم البويهيين على مقاليد أمورها .

وهذه جملة دواع تدعوك إلى قراءة هذا العمل ، حتى إذا فعلت تبين لك أن صاحبه قد تجشّم مهمة عسيرة لاتّساع نطاق البحث في الزمان والمكان، وفي تراكم الأحداث وتنوعها وتشابكها ، وتعدد الشخصيات وتباينها وتناقضها وتفاوت امكاناتها وأدوارها . إلا أنك لا تظفر بفائدة كبيرة وأنت تطالع هذا البحث ، إذ غالبا ما لا يتجاوز صاحبه وصف ما جاء في كتب التاريخ وجمع المعلومات المتفرقة فلا تخرج إلا قليلا بفكرة متكاملة عن ال المهلب ، زيادة على أن الربط بين الفقر والمعاني واه أو معدوم فهو يقتصر على ملاحقة الأحداث والشخصيات ملاحقة تاريخية جغرافية كما وردت في كتب التاريخ فيبدأ الفقرات بقوله وفي سنة كذا (أنظر مثلا ص ص 148 — 149 — 162 — 164 — 193) دون تركيز تحليلي على الشخصيات أو أدوارهم وإن كان من ذلك شيء فغالبا ما ينقله عن المتأخرين (ص ص 191 — 202) بل إنه يورد الروايات المختلفة مرجحا معللا أحيانا (ص 185) أو غير مرجح أحيانا أخرى (ص 186) .

وإلى جانب هذه المآخذ الأساسية ، هناك طائفة أخرى من الملاحظات نقتصر على أهمها من ذلك مثلا بعض الأحكام العامة كوسمه تفكير البربر بالسذاجة (ص 176) في معرض دراسته لولاية بعض المهالبة لإفريقية التي يجعلها تمتد من المغرب الأقصى إلى برقة (ص 172) اعتمادا على مرجع حديث متعلق بشمال إفريقيا ، وهو لا يعول على مثل هذا المرجع عندما يعرف بمدينة قابس مثلا فيقول بالإعتماد على بلدان ياقوت إنها مدينة على ساحل البحر بين

طرابلس وصفاقس أو حين يقول أن نفوسة إسم جبال في المغرب (ص 179) ومن هذه الأحكام التي لا تستند إلى سند قوله نقلا عن حسن حسني عبد الوهاب أن الوالي رتب أسواق القيروان وجعل كل صناعة في مكانها ويردف ذلك بقوله : « والظاهر أن الترتيب الذي وضعه يزيد للأسواق كان على نحو ما كان مألوفا في المدن التي أنشأها العرب في العراق أي الكوفة والبصرة وبغداد ، وصاحب الورقات يذكر أن هذا النظام قد رتب من عهد هشام بن عبد الملك على طريقة قياصرة القسطنطينية وعرف بالقيصريات (ورقات 71 وما بعدها) ، ولنشر في الختام إلى تلك الحواشي المثقلة بذكر المراجع بأسمائها وطبعاتها كاملة ، بل إنه يعيد تباعا نفس الإحالة في نفس الصفحة (ص 195) ، مع أنه قد قدم في رأس الرسالة عرضا نقديا للمصادر والمراجع ووضع لها في اخرها فهرسا كما نشير إلى الأخطاء المطبعية الكثيرة التي تتخلل هذه النشرة .

صالح البكاري

المعجم المفهرس لكتاب سيبويه

بقلم : جيرار تروبو

تقديم : المنصف عاشور

تُعتَبر مساهمة الأستاذ « جيرار تروبو » (1) مشروعا ألسنيا حيّزه وضع نظام اصطلاحي للغة إمام النحو العربي سيبويه في الكتاب ، وما أوحى للأستاذ بهذا العمل هو ما لاحظه من سلبيات لدى غيره من المستشرقين الألمان الذين نظروا في مادة كتاب سيبويه. ويتوزّع هذا العمل إلى تقسيمات ثلاثة :

1) المقدمة : من صفحة 7 إلى صفحة 26

2) المعجم : من صفحة 29 إلى صفحة 225

3) الفهارس والقوائم :

1) قائمة في أسماء الأعلام : من صفحة 227 إلى صفحة 249 وهي تنقسم إلى :

أ) النحاة والقرّاء

---

(1) الأستاذ « جيرار تروبو » مدير الدراسات بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا بباريس في قسم اللغويات والتاريخ ، وقد قام بالعديد من البحوث وشارك في شتى الأعمال المتعلقة بالنحو العربي القديم واقترن اسمه بباريس بالبحث في كتاب سيبويه . والفهرس صدر سنة 1976 بباريس .

ب) الشّعـراء
ج) الشعوب والبلدان .
2) فهرس الشواهد القرانية
3) جدول مقابلة طبعة باريس بطبعة بولاق .

وأبرز قسم يسترْعي النظر في عمل « جيرار تروبو » هي المقدمة التـي يعرض فيها الأسباب التي جعلته يعتني بلغة سيبويه ولقد توخّى في درسه طبعة « هارتفيك ديرنبورغ » الألماني المنشورة سنة 1889 . ففي مقدّمة الجزء الثاني من الكتاب ، يبيّن ديرنبورغ مضمون مشروعه ويذكر أنّه يرمي إلى إعد د مقدّمة نقدية للكتاب مع فهرس يرتّب فيه ما ورد في مظان النصّ من مسائل وأبواب وذلك في انتظـار القيـام بإعـداد ثلاثـة فهـارس مرتبة حسب النظام الألفبائي تجمع فيها أسمـاء الأعـلام وبدايـات الشواهـد القرانية والأمثلة ثمّ المصطلحات . ومن مشاريع المستشرق الألماني التي لم تتمّ وضع جدول يقابل فيه بين طبعتي الكتاب أي الطبعة العربية التي لديه والطبعة الألمانية للألمـانـي G. Jahn ، لكن ديرنبُورغ توفي دون أن يدخل مشروعه حيّز الوجود (2) .

فكان مرمى « تروبو » أن يوفّر ما لم يحقّقه « ديرنبُورغ » في حياته وأن يقوم بتعويض ما كان شاغرا ومبتورا ، ويمتاز هذا العمل بالتنظيم والإختيار والتأليف في مجال الفهارس وقسم الإحصاء والتقاويم ، وممّا يسّر هذا التأليف لمعجمي نشر دراستين تناولتا كتاب سيبويه من مستويين إثنين :

الأول : مستوى ثبت الشواهد الشعرية المرتبة حسب النظام الألفبائي ،

الثاني : مستوى دراسة الأبنية الصرفية إذ توفّر لدى الدارس لمادة النحو في الكتاب ثبت مجموع الأوزان والصيغ حسب ترتيب وإحصاء منظمين ،

(2) ملاحظة : نشر الـكتاب في طبعتين في الشرق :
(أ) — طبعة كالـكوتا سنة 1887
(ب) — طبعة بولاق سنة 1898

وهو ما يُغْنِي الباحث عمّا التزم به « ديرنبورغ » ولم يكن متحقّقا من وضع فهرس بدايات الأبيات الشعرية (3). ثمّ بقي أن توضع قائمة بأسماء الأعلام والمصطلحات النحوية في كتاب سيبويه فكان تقصّي « جيرار تروبو » واستخباره لنصّ الكتاب الشامل ولمختلف الألفاظ والعبارات والمواد المتواترة المطّردة في النصّ . وقد اتّسع كشفه فامتدّ إلى مواد غير نحوية ولكنّ ذلك التوسّع لا يبلغ درجة المأخذ إذ نعلم أنّ المؤلّف يعتبر أنّ لغة سيبويه تنتمي إلى أول مرحلة من مراحل النثر العلمي الموغل في القدم والتجريد .

ولقد تخيّر المؤلّف واستثنى : ففي المعجم المفهرس حشر لغة سيبويه جميعها ما عدا ما كان منها يتعلّق بالشواهد الشعرية والأمثلة المشروحة المعللّة من النثر التقليدي أو من القران . وفي نطاق المسائل النحوية وبسطها لم يتعرّض المؤلف إلى ثبت تجريدي للضمائر والحروف وأسماء الإشارة والموصول والإستفهام كما استغنى عن حروف المعاني والنفي والعطف . وما تخيّره ونسّقه هو المعجم الذي يحتوي على 1823 كلمة مأخوذة من 600 جذر يحتلّ فيها الرباعي 5 جذور ، ووزّع الكلمات المنتقاة حسب باب الفعل والإسم وما ورد منها في صيغ فعليّه أو مزيدة أو إسميّة مصدرية أو كلمات مفردة مع إعتبار الأزمنة في المضارع والمبني للمجهول والعدد في الإسم والصفة ، ونورد الإحصاء الذي قام به المؤلف :

1) الأفعال : 621 فعلا .

انقسامها :

– المجرّد : 223 منها 81 فعلا مبنيا للمجهول

– المزيد : 398 منها 140 فعلا مبنيا للمجهول .

---

(3) انظر في هذا الشأن :
– أحمد راتب النفاخ – فهرست شواهد سيبويه – بيروت – 1970 .
و – خديجة الحديثي – أبنية الصرف في كتاب سيبويه – ص 58 – 158 بغداد – 1965 .

ويتوزّع المزيد إلى :

ـ مزيد الثلاثي : 296

ـ مزيد الرباعي : 2 .

2) الأسمـاء : 452

ـ المفرد : 191

ـ المزيد : 161 .

3) أسماء الفاعل والمفعول : 348

أ) المفرد : 144

وأنواع الجمع فيها هي :

ـ جمع التكسير : 13

ـ جمع المذكر السالم : 4

ـ جمع المؤنث السالم : 1

ب) الصيغ المزيدة : 204

ـ الثلاثي : 183

ـ الرباعي : 1 .

ويورد المصادر في قسم خاص :

4) المصادر : 269

وهي في الحقيقة تعود إلى الأسماء واستخرج منها :

ـ الجمع : 91

ـ جمع القلّة : 2

5) الصفة : 133

ويستنتج المؤلف من الإحصاء بعض الملاحظات وهي :

في باب الأفعال :

أولا : تواتر صيغ المبني للمجهول : 378

ثانيا : تواتر المزيد : ورد 863 مرّة ، مع ملاحظة قراره .

وفي باب الأسماء :

أولا : قلّة صيغة الجمع (124 مرة) بالنظر إلى المفرد (626 مرة)

ثانيا : قلّة صيغة الجمع السالم (13 مرّة) بالنظر إلى جمع التكسير (111 مرة)

ثالثا : كثرة صيغة التفضيل (72 مرة) بالنظر إلى الصفة (61 مرة) .

واستثنى المؤلف في ثبته ثلاثة ألفاظ وهي: قال وقول وكان إذ يرى أنّها كثيرة الإستعمال ؛ وقد بلغ ما انتقاه من المصطلحات 1832 لفظا ثم يصنّف تواتر كلّ لفظة حسب ترتيب تنازلي ويتّضح ذلك في الجدول التالي (4) .

عدد المرات		عدد الكلمات		مجموع الاطراد	
أكثر من 2000		1		2371	
من 1000 إلى 1999	من 1500 إلى 1999	8	2	11605	3904
	من 1000 إلى 1499		6		7701
من 100 إلى 999	من 500 إلى 999	174	21	48439	16065
	من 100 إلى 499		153		32374
من 10 إلى 99	من 50 إلى 99	486	109	16929	7898
	من 10 إلى 49		377		9031
من 1 إلى 9	من 5 إلى 9	1151	175	3061	1446
	من 1 إلى 4		976		1615

(4) انظر ص 11 من عمل المؤلف .

وبعد هذه الاحصائيات يثير المؤلف مشكلة ترجمة المصطلحات النحوية مبيّنا أنّه لا يمكن الإستفادة من اليونانيـة واللاتينيّة ومن علم اللغـة الحديث . ولغة سيبويه في نظره تنفرد بخصائصها وسماتها وهو ما جعله ينصرف عن النحو القديم لدى الأمم الأخرى وعلم اللغة في العصر الحاضر ، وعلى ضوء ملاحظة صعوبـة الترجمـة يرى المؤلف أنّه لا يتسنّـى أن نترجـم مثلا هذه المصطلحات بمقابلها في العربية :

فاعل	Sujet
مفعول	Objet
معلوم	Actif
مجهول	Passif
معرفة	Détermination
نكرة	Indétermination
إعراب	Déclinaison
تصريف	Conjugaison
ضمير	Pronom
صفة	Adjectif
حرف	Consonne
حركة	Voyelle

فهذا المنحى في النقل يمثّل حسب نظر المؤلف خرقـًا لأصول النظر في النحو العربـي وهو يؤدّي إلى ضرب من الإحالة وطمس خصائص التفكير اللغوي في كتاب سيبويه ولذلك سعى المؤلف بحرص إلى ألاّ يخلّ بذلك المسار النحوي المستنبط من تقليب الألفاظ وألاّ يهدر جانب النصّ فكان نقله إلى الفرنسية محافظا على المدلول الأصلي للكلمة مع التحرّي في تدقيق استعمالها

النحوي . وعلى ضوء هذا الوجه من الإختيار المنهجي لتنظيم المادة الإصطلاحية في الكتاب عمد المؤلف إلى تقسيم الألفاظ إلى ما هو شائع في الاستعمال العادي وما هو متأصّل في النظام التركيبي النحوي فاستخرج من المستوى النحوي العام خمس مجموعات رتّبها كما يلي :

1) حيّز الألفاظ ذات الصبغة العامة أو المفاهيم العامة (Notions générales) وهي تتعلّق بأنواع الكلمات المختلفة والملفوظات ومتعلّقاتها .

2) حيّز الألفاظ المتعلّقة بالمستوى الصرفي (Morphologie) أي دراسة أنفس الكلم الثابتة وتنقلها في نطاق الصيغ والأوزان بمعيار قانون الإشتقاق .

3) حيّز الألفاظ الراجعة إلى علم الأصوات (Phonétique) أي النظر في التلفّظ بالأصوات وتعاملها في أبْنِية الكلم .

4) حيّز الألفاظ الراجعة إلى تعريف الطريقة (Méthode) لا المادة وهو يضمّ ما يعود إلى تعليل الظواهر والمعطيات النحوية والعبارات المستعملة في عرض المسائل .

وتعود المرتبة الأولى من حيث الجانب الكمي والتواتر إلى الألفاظ الراجعة إلى حيّز الطريقة والمنهج المتوخّى في مصنّف سيبويه والمرتبة الثانية لعلم الأصوات والثالثة للنحو والرابعة للصرف والخامسة للمفاهيم العامة .

ومن أهمّ القضايا الجدلية التي يتعرّض لها المؤلف في مقدّمته إشكالية أثير حولها كثير من التخالف والنقاش وهو موضوع قديم قدم الدراسة اللغوية ويتعلّق بأصول المصطلحات النحوية العربية ومدى التأثّر بغيرها من اللغات والعلوم ، وقد تقدّم بعضهم بافتراضات مجرّدة من وثيقة نصّية تدعم نظرته . وخاصة المستشرق (A. Merx) الذي يرى أنّ النحاة واللغويين العرب قد نقلوا من المنطق الأرسطي بعض المفاهيم والمصطلحات وخاصة فيما يتعلّق

بأقسام الكلام : الاسم والفعل والحرف المقابلة للإسم والفعل والرابطة ، ولفظ الإعراب الموازي للفظ (Héllenique) ولفظ الجنس والظرف (Contenance) والحال (Etat) والخبر (Attribut).

فيردّ المؤلف على ما ذهب إليه ماركس مبيّنا بالحجّة أنّ ما ورد في كتاب أرسطو من تقسيم للكلام لا يتّسق مع أقسام الكلم في العربية عند سيبويه ويقدّم أدلّة لإبطال مزاعم ماركس . وبعد ذلك يبحث المؤلف في السريانية عن إمكانية التأثر بها في نطاق علم الأصوات . فهو عند حديثه عن حركة الشفتين واللسان للتلفّظ بالحركات يورد مصطلحات سيبويه ويترجمها كما يلي :

فتح	: Ouverture	عند التلفّظ بالألف الحركة .
نصب	: Redressement	
كسر	: Brisure	عند التلفّظ باليـاء الحركة .
جرّ	: Etirement	
ضمّ	: Jointure	عند التلفّظ بالواو الحركة .
رفع	: Relèvement	

وفي نهاية الأمر يرى المؤلف في نطاق التأثّر وما أثاره من جدل ، أنّه يعسر على البـاحث أن يدلي بالقول الفصل عند كشف هذه المشابهـات . فهل السبب هو تأثيري أم هو مجرّد تماثل وتوافق وتزامن ؟ ويلاحظ أنّ النحْوَ العربـي لم يتأثر بالنحو الهندي وأنّ أمارة التأثر ــ في نظره ــ قد تكون بتقصّي النحو الفارسي لكن لا يُعرف عن هذا النحو شيء ، ويذهب المؤلف إلى أنّ لغة النحو قد تكون نشأت شيئا فشيئا متوازية مع العلوم العربية الأخرى كالفقه ، وتبلورت المصطلحات بعد القرن الثالث الهجري ومسائل الخلاف بين البصرة والكوفة .

وينتقل المؤلف إلى بيان خصائص العبارة لدى سيبويه فيلاحظ أنّه تتوفّر فيها خاصيتان . فأول ما يسترعي الإنتباه « بدائية » اللفظ وتبلور المفاهيم النحوية ومن مظاهر ذلك أنّ الكتاب لا يتضمّن النسبة من كلمة « النحو » وكلّ ما ورد منها كان متعلّقا باسم العلم ، وأما المصطلحات من نوع « الثلاثي » و« الرباعي » و« الخماسي » فلا وجود لها في الكتاب ويعبّر سيبويه عن هذه المفاهيم بإضافة لفظ « بنات » إلى الثلاث والأربع والخمس ، وثاني ما يجلب النظر في المصطلحات سيبويه إنعدام اللاحقة (ية) في الصفة ويرى المؤلف أنّ تلك اللاحقة كانت شائعة في المصطلحات العلمية والفلسفية . وينتقل المؤلف إلى الحديث عن وجود نزعتين متزامنتين في النحو العربي منذ القديم ويلاحظ أنّه لا يمكن أن نجد في كتاب سيبويه ما هو من عمله الشخصي إذ يعود سيبويه في العديد من المواضع من الكتاب إلى مقالة أساتيذه وشيوخه مثل أبي الخطاب وعيسى بن عمر ويونس بن حبيب والخليل ، وجميعهم من نحاة النصف الأول من القرن الثاني الهجري . ولا شكّ أن الكتاب لا يحتوي على جميع العبارة التي وردت عند من سبق سيبويه أو من عاصره من النحاة ، ثم أن الكتاب لا يضمّ مصطلحات مدرسة الكوفة ولا يستوعب اللغة البصرية كلّها ، ويقابل المؤلف بين ما ورد في الكتاب وكتاب العين في علم الأصوات (حسب كتاب تهذيب اللغة للأزهري) فيلاحظ إنعدام هذه الألفاظ :

— أسلة — ذلق — ذولق : (Pointe de la langue)

— غار : (Mâchoire)

— لثة : (Gencive)

— شجر أو مفرج : (Fente de la bouche)

— نطع : (Voûte palatale)

— لهاة : (Luette)

— جوف : (Cavité buccale)

ومن المصطلحات التي تنعدم في الكتاب :

ـ الطلاقة : (Relâchement)

ـ النصاعة : (Clarté)

ـ الصلابة : (Dureté)

ـ الكزازة : (Tension)

ـ الأجوف : (Creux)

ويضاف إلى خاصية « بدائية » المصطلح عند سيبويه انعدام التعريفات للألفاظ المستعملة في الكتاب ، وما نجده في نصّ سيبويه عبارة عن تسجيل لما وصل إليه النحـو العربـي في ذلك العصر من تبلـور وتكامـل ، وانعـدام التعريفات هذا جعل المؤلف يتتبّع الألفاظ التي لم ترد في الكتاب واستعملها نحاة اخرو ن .

فمن كتاب الحدود للرّماني الذي يضمّ 89 لفظا معرّفا يستخرج المؤلف 18 مصطلحا لم ترد في كتاب سيبويه ، ويلاحظ أنّ الكثير من المصطلحات التي وردت في ألفية ابن مالك لم يستعملها سيبويه (5) وقسّم المؤلف الألفاظ المنعدمة إلى ما سبق أن توخّاه من تقسيم أي : المفاهيم العامة والطريقة والتركيب والصرف وعلم الأصوات معتمدا تفريعات تخصّ اللغة والتركيب الملفوظ به والإسم والفعل والحرف ثم يقسّم في باب الأصوات الحروف حسب الجهاز الصوتي والنطق المستهجن ولغات القبائل ويذكر بعض خصائص المعطيات الصوتية .

فمعجم المصطلحات الواردة في كتاب سيبويه يعتبر المنطلق الذي تقام على أساسه الدراسة النحوية في مستوى عبارتها ومصطلحاتها كما أنّه يؤلف بداية التطور الزماني للعبارة في النحو العربـي . فهو يضمّ فهرسا يحتوي على

(5) انظر معجم Goguyer لألفية ابن مالك بيروت ـ 1889 .

مراجع جميع الكلمات المتواترة مع إشارة المؤلف إلى بعض المشاكل العملية التي جعلته يختار 1823 كلمة في معجمه . وفي اخر المقدّمة يذكر المؤلف سبب إختياره لطبعة « ديرنبورغ » التي يبدو فيها المنهج النقدي مع ترقيم للأسطر في كل صفحة وهو ما ييسّر البحث عن الكلمات في كتاب سيبويه وفي اخر عمل « جيرار تروبو » جدول يقارن فيه بين طبعة بولاق وطبعة باريس للكتاب .

وتعتبر المقدمة المنهجية في مُؤَلَّف « جيرار تروبو » عرضا عاما تبرز فيه قيمة المصطلحات النحوية في العربيّة وتقديمها تقديما زمانيا يفيد المعجمية ، وتتضمّن المقدمة جانبا نظريا عند التعرّض لأهم المسائل والقضايا بالتعريف والمناقشة . ويُعدّ عمل المؤلف نقلا لأعسر مادة في المصنّفات النحوية إذ أنّ كتاب سيبويه كثيرا ما وصف بصعوبة لغته ومصطلحاته ولذلك فمشروع المؤلف طريف من حيث القيمة اللغوية العامة . ونقله إلى الفرنسية مصطلحات سيبويه عبارة عن التنويه بمنزلة الكتاب في الفكر الألسني العربي قديما وحديثا . وعمل المؤلف يثري النحو والدراسة المعجمية والترجمة مع محاولة إبراز تأليفي لتميّز المصطلحات النحوية في الدراسات اللغوية العربية .

تقديم : المنصف عاشور

دكتـورا دولـة (تابع)

أسماء الزملاء المدرسين بكلية الآداب والعلوم الانسانية الذين ناقشوا أطروحة دكتورا دولة (Doctorat d'Etat) وذلك منذ صدور « حوليات الجامعة التونسية » سنة 1964 .

الاسم	الموضوع	الجامعة	التاريخ
حمادي صمود	التفكير البلاغي عند العرب : اسسه وتطوره الى القرن السادس هجريا	الجامعة التونسية	26 أفريل 1980
محمود طرشونة	أهل الكدية في القصص العربي والقصص الاسباني Littérature arabe et roman picaresque espagnol	جامعة باريس 3	7 أكتوبر 1980